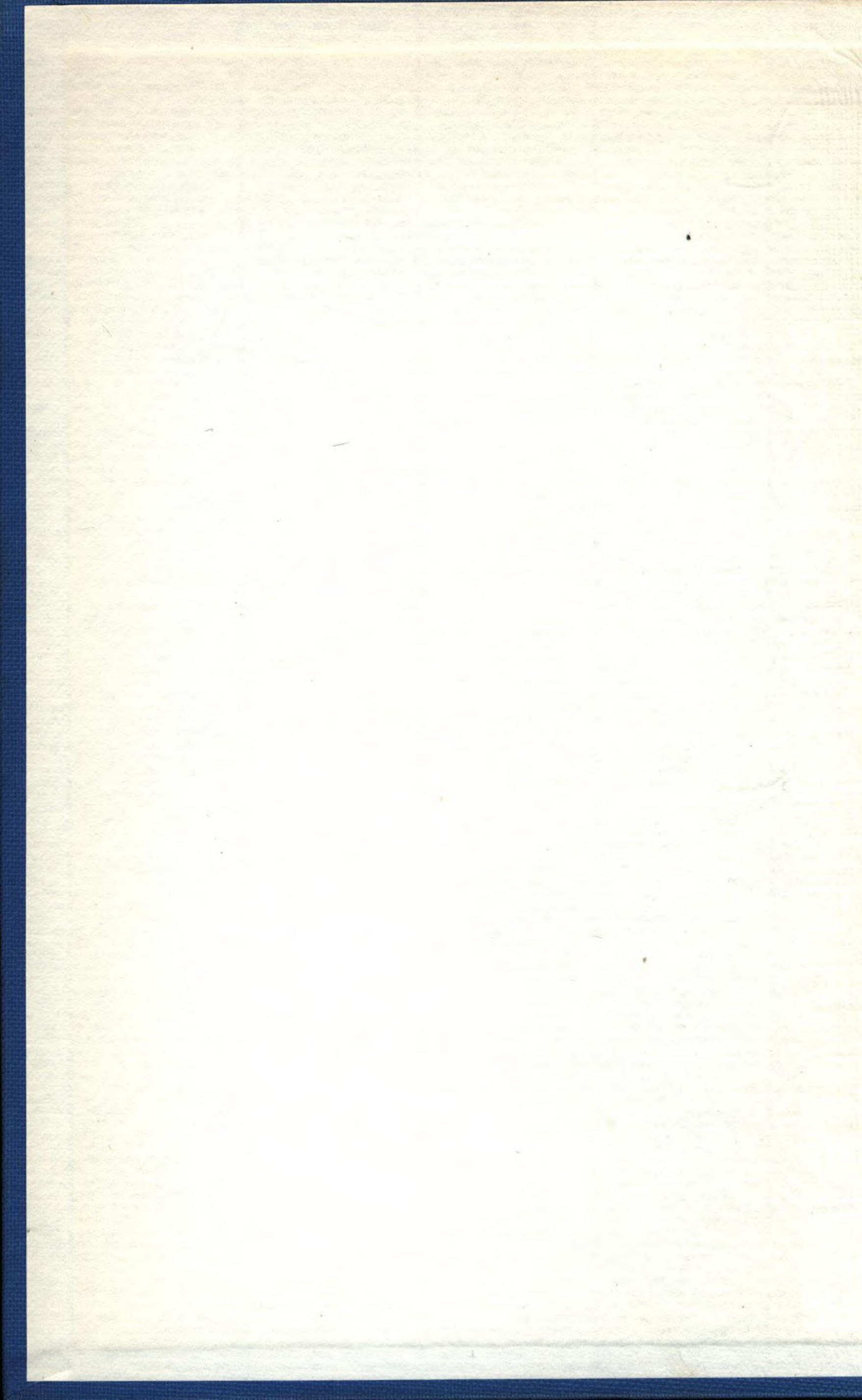
FRIEDRICH SCHÖLL

HEIMKEHR GOTTES IN SEINE WIRKLICHKEIT

Friedrich Schöll · Heimkehr Gottes





SCHÖLL: HEIMKEHR GOTTES IN SEINE WIRKLICHKEIT



FRIEDRICH SCHÖLL

HEIMKEHR GOTTES IN SEINE WIRKLICHKEIT

DIE WESENSEINHEIT VON GOTT, NATUR UND MENSCH

Umschlag- und Einbandentwurf: Edda Poppen München

VORWORT DES VERLAGES

„Die Unterschiede zwischen den Religionen mögen, weil wir die elementare Wahrheit unserer eigenen Religion nicht erkennen, gewichtig erscheinen. Es gibt jedoch in allen religiösen Erfahrungen ein gemeinsames Element, eine gemeinsame Grundlage ...
Die Seher aller Religionen künden von einem über alle Götter und jegliches menschliche Vorstellugsverrmögen erhabenen Gott, der erfahren, aber nicht erkannt werden kann und der die Lebenskraft des menschlichen Geistes und die Endgültigkeit alles Existierenden ist.
Dieses gemeinsame Anliegen bildet die aller empirischen Verschiedenheit zugrunde liegende transzendente Einheit der Religionen."

Sarvapalli Radhakrishnan
Vicepräsident der Republik Indien
Friedenspreisträger des deutschen Buchhandels 1961

Hinter allen großen Religionen der Erde schimmert ein religiöses Urwissen hervor. Es leuchtet als Grunderkenntnis seit Jahrtausenden immer wieder auf und durchbricht wie ein flüchtiger Sonnenstrahl das treibende Gewölk der ort- und zeitgebundenen Dogmen. Dieses uralte Wissen von der Einheit und Ganzheit der Welt verkündet auch ihre Göttlichkeit, die den Menschen selbst mit einbezieht.
Freilich gewinnt dieses Wissen erst religiöse Kraft, wenn es zum inneren Erlebnis wird. Wenn der Mensch sein völliges Aufgehen in der Natur, sein Einssein mit dem Göttlichen und das ganze Gewicht der ethischen Verantwortung, die sich daraus ergibt, zutiefst erlebt, erst

dann hat er wahrhaft an jener menschheitlichen Urreligion teil.
Es wird heute oft gesagt, wir hätten dem historischen und dialektischen Materialismus keine Idee entgegenzusetzen, um die wir uns sammeln und wieder innerlich erstarken könnten. Man sagt das in dem Sinne, als suchten wir nach einer Antithese. Aber der historische Materialismus ist ja selbst schon die Antithese zum Idealismus, der ihm vorausging. Auf These und Antithese muß auch hier die Synthese folgen. Und die ist nicht mehr von der gleichen Betrachtungsebene aus zu gewinnen, wie die bisher herrschenden Denkweisen. Sie wird erst möglich kraft einer höheren Schau, in der die scheinbaren Gegensätze sich aufheben oder als Pole eines einheitlichen Kraftfeldes erweisen.
Als eine solche Synthese, in der die erstarrten Fronten des Materialismus und Idealismus sich wieder in ein dynamisch lebendiges Spannungsfeld verwandeln, tritt uns in diesem Buche jene menschliche Urreligion vor Augen, verfolgt sie durch die Geistesgeschichte und wendet sie endlich auch auf unser heutiges Weltbild an. Hier ist die uralte Gewißheit vom Einssein der Welt und von der Ganzheit des Menschen bis zur letzten Tiefe ausgelotet und bis zur letzten Folgerung durchdacht. In weitgehender Übereinstimmung mit indischen und chinesischen Denkern, mit den Gnostikern, dem Johannes-Evangelium und der Mystik, vor allem Meister Eckhart, mit Hölderlin, Hegel und Heidegger gelangt der Leser so zur Wesensgleichheit von Gott, Natur und Mensch, zur Identität von Einzelsein und Seinsgrund, von Wirkmacht und Wirklichkeit.
Daraus erhellt aber das Selbstgöttlichsein, das göttliche Selbst auch des Menschen, dem so seine höchste Würde und höchste Verantwortung zurückgegeben wird. Der Weg zu einem neuen sittlichen Aufstieg und zur Rettung

der menschlichen Existenz in letzter Stunde ist vorgezeichnet. Allen, die noch lebensfroh und zukunftsgläubig sind, vermag diese Schau neuen Mut und frische Kraft zu schenken, zumal sie mit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften in vollkommener Übereinstimmung steht. Zwischen Erleben und Erkennen, zwischen Denken und Fühlen kommt hier kein Widerspruch mehr auf. Philosophie, Religion und Ethik münden wieder ineinander ein und gewähren einen tragfähigen Lebensgrund, eine neue Geborgenheit, auch für den kritischen Geist.
Dieses Buch ist ein vornehmer, ganz unaufdringlicher Versuch, den Mitmenschen zu überzeugen und ihm damit zu helfen, wirklich zu helfen.

7931 Erbstetten
Am Reformationstag 1962

Friedrich Schöll

ZUR VERFAHRENSWEISE
(für die Kritiker, insbesondere Theologen)

Das vorliegende Buch geht von keiner theologischen Deutung der religiösen Grundbegriffe aus. Es geht nicht rationalistisch vor, vergegenständlicht nicht, legt nichts dogmatisch oder historisch fest, sondern versucht rein symbolisch, überhistorisch und allverbunden zu deuten. Dieses Buch sieht vielmehr das Wesen des Menschen rein menschlich und mythisch, allgültig, als gottartig, deiformis, wie Meister Eckhart sagt. Es gesteht den Begriff „Gottessohn" daher jedem Menschen zu in der Bedeutung, „Sohn" der göttlichen Wirkmacht, des „Vaters" zu sein, zunächst ohne Rücksicht darauf, ob ein Mensch sich in diesem Sinne symbolisch als „Sohn" und die All-Wirkmacht als „Vater" erkennt und weiß oder nicht. Denn das wäre bereits die Folge einer „Gnosis". Das Buch bemüht sich zu erhellen, wie in solcher Erkenntnis der „Sohn" sich mit dem „Vater" dem Wesen nach wahrhaft identisch, eins und dasselbe weiß, da das Wirken sich sowohl im All als auch im einzelnen Individuum aus der gleichen Quelle herleitet und in der gleichen Weise vollzieht.
Mit dieser Darstellung des Verhältnisses von Einzelwesen und Allwesen, von Mensch und Gott, trägt das vorliegende Buch eine *Identitätsmystik* vor, keine reine Gefühlsmystik, in der sich der Mensch nur gefühlsmäßig mit einer außerhalb von ihm *für sich* bestehenden Gottheit eins fühlt. Die Identitätsmystik ist wirklicher Monismus (oder Unismus), während die Gefühlsmystik immer noch dualistisch bleibt wie der dogmatisch vorgeschriebene Glaube auch.
Um Mißverständnisse zu vermeiden, soll aber noch einmal ausdrücklich betont werden, daß hier von einer *We-*

sens-Identität die Rede ist, in keiner Weise von einer Sach-Identität von zwei für sich bestehenden Dingen, Gegenständen oder Personen, z. B. Gott und Mensch. Es handelt sich, recht verstanden, also gar nicht um zwei verschiedene Dinge, Individuen, einen Menschen und einen Gott, die etwa miteinander gleichgesetzt werden sollen, folglich auch nicht um eine „Vergottung" des Menschen oder gar um eine „Gotteslästerung". Das alles wäre ja nur von dem gewohnten Gottesbegriff her möglich, der ein Individuum „Gott" voraussetzt. Deutet man aber, wie dieses Buch es zu tun sich bemüht, den Begriff Gott als Wesensart, als Eigenschaft der Welt und alles dessen, was ist, so ist eben diese Gottwesenheit in allem Seienden ganz und ungeteilt wirksam. Dem gegenüber läßt sich auch nicht mehr einwenden, Gott sei das Ganze, der Mensch nur ein Teil. Denn das Wirken ist — eben als das Wirken — ebensowenig teilbar, wie das Leben — eben als Leben — in Teile zerschnitten werden kann. Wenn auch verstandesmäßig, rational, das Ganze vom Einzelnen zu unterscheiden wäre, so wird doch eine solche Unterscheidung vor der tatsächlichen Wirklichkeit nichtig. In der Wirklichkeit gibt es diesen Unterschied nicht. Das göttliche Wirken, das ewige All-Eine, die All-Natur ist in allen ihren Erscheinungen ***ganzheitlich*** wirksam, ungeteilt wirksam.
So, in diesem Zusammenhange, versteht das vorliegende Buch den Satz Meister Eckharts: „Die Seele ist das All", das Hölderlin-Wort: „Der Mensch ist ein Gott" und, auf jeden einzelnen Menschen bezogen, Joh. 12, 45: „Wer mich siehet, der sieht den Vater««. Fichte ertrug um dieser Erkenntnis willen den Vorwurf des Atheismus.
Aus solcher Sicht verlieren auch die beiden theologischen Begriffe Immanenz und Transzendenz ihre übliche, unterscheidende Bedeutung. Sie fallen beide im Begriff des Wesens (als dem „Innen") zusammen, wie eben, darüber

hinaus, auch Wesen und Erscheinung zusammenfallen, da ja das Wesen in der einzelnen Gestalt „erscheint", oder, wie Goethe es ausdrückt, da es „nichts hinter den Dingen" gibt, „sie sind selbst das Wesen".
Sicherlich ist eine ganz klare Definition religiöser Begriffe die Voraussetzung für die Klarheit der Erkenntnis selbst. Aber entscheidend sind nicht die theologischen Begriffe an sich, sondern die Wahrheit, von der aus sie ihre Definition erhalten. Darum ist die Verfahrensweise des vorliegenden Buches die, zunächst und vor allem zu betonen, daß man nicht trennen kann, was untrennbar ist, nämlich das Wesen von der Erscheinung, das Wirken vom Gewirkten. Nichts Gewirktes bleibt ja, wie es ist, das Wirken wandelt es ständig weiter, wirkt in Gestalt des Gewirkten unablässig weiter, auch dort, wo man vom „Totsein" spricht.
Wenn Leibnitz sagte: „Es gibt nichts Totes in der Welt", so gibt ihm die heutige Naturerkenntnis vollauf recht. Alles Gewirkte, Gewordene, Erscheinende ist das ewige Wirken selbst im Weitervollzug. Oder, wie es im vorliegenden Buche gesagt wird: „Der Mensch ist der *Wirkort* des allheitlichen Wirkens, nicht mehr, aber auch nicht weniger."
Und so will hier auch das gnostische Wort aus dem Johannes-Evangelium verstanden sein: Der Logos, die ewige Weltvernunft, der ewige Sinn des Weltgeschehens, „ist das Licht, welches alle Menschen erleuchtet", die eben zum Wissen, zur Erkenntnis, zur *Gnosis* *) gelangen. Sie werden sich dann der hohen Würde bewußt, Söhne des Lichtes, Söhne des Ewigen, des Göttlichen zu sein.
Das ist die Botschaft, die dieses Buch für jeden bereit hält, der sie ergreift.

*) Gnosis, ein griechisches Wort, bedeutet „Erkenntnis" — nämlich der Gottwesenheit des Menschen.

1. Teil

GOTTWESENHEIT VON NATUR UND MENSCH



EINFÜHRUNG

Wer zum Gedankenkreis dieses Buches ein inneres Verhältnis gewinnen will, muß die Richtung seines religiösen Suchens und Fragens von außen nach innen wenden, nach seinem eigenen Innen und nach dem Innen der Natur und aller ihrer Erscheinungen. Zugleich muß er suchen, sich von seiner Ichgebundenheit frei zu machen und ganz in der einen, alles durchdringenden Schöpferkraft, eben dieser Natur, aufzugehen. Auch muß er sich dazu durchringen, Frömmigkeit nicht länger als Glauben an etwas Übernatürliches, Außerweltliches zu verstehen, das von Welt und Mensch getrennt ist, sondern als sein persönliches und liebevolles Vertrauensverhältnis wiederum zur göttlichen Natur, damit auch zu allem Menschlichen, einschließlich seiner selbst. Er muß Frömmigkeit als praktischen Dienst am Leben, als Verantwortung für alles Leben im All begreifen lernen, im Sinne des Schillerwortes:

> „Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor,
> Es ist in dir, du bringst es ewig hervor."

und

> „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
> Und sie steigt von ihrem Weltenthron!"

Solche Frömmigkeit hat nichts zu tun mit dem Glauben an einen Gott als Schöpfer und Weltdiktator, als Verkörperung des Willens zur Macht, dem gegenüber alle Menschen gehorsamspflichtig und unfrei sind, sogar noch seinem „Stellvertreter auf Erden" untertan. Sondern sie

weiß, daß in allem Geschehen schöpferische Freiheit der Gestaltung und der Entscheidung im Rahmen einer sinnvollen Weltordnung wirkt, und daß *Freiheit der tiefste Sinn von Religion und Ethik ist!*

Dieser freien und zugleich verantwortungsbewußten Frömmigkeit liegt eine Urerkenntnis zu Grunde, die schon in der Dichtung der Upanishaden, in den vorderasiatischen, iranischen und hellenistischen Mysterien, in der Gnosis mit ihrem Bekenntnis zur Gottwesenheit der menschlichen Seele, im undogmatisch gedeuteten, ursprünglich gnostischen vierten Evangelium, in der deutschen Mystik des Meister Eckhart, im Hyperion Hölderlins und endlich in einer wachsenden neuen, gegenwartsnahen Einheits-Schau Ausdruck gefunden hat. Es ist die Urerkenntnis vom Einssein, von der Wesensgleichheit, Wesensidentität von Gott, Natur und Mensch.

Hölderlin spricht sie am klarsten aus, darum sei ihm hier das Wort gegeben:

„Eines zu sein mit allem, das ist das Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen."

„Heilige Natur! Du bist dieselbe in und außer mir. Es muß so schwer nicht sein, was außer mir ist, zu vereinen mit dem Göttlichen in mir." „Ich hab' es einmal gesehen, das Einzige, das meine Seele suchte, und die Vollendung, die wir über die Sterne hinauf entfernen, die wir hinausschieben bis ans Ende der Zeit, die hab' ich gegenwärtig gefühlt. Es war da, das Höchste, in diesem Kreise der Menschennatur und der Dinge war es da!"

„O ihr, die ihr das Höchste und Beste sucht in der Tiefe des Wissens, im Getümmel des Handelns, im Dunkel der Vergangenheit, im Labyrinthe der Zukunft, in den Gräbern oder über den Sternen! Wißt ihr seinen Namen? Den Namen des, das Eins ist und Alles?

Sein Name ist Schönheit."

„Sie werden kommen, deine Menschen, Natur! Ein ver-

jüngtes Volk wird auch dich wieder verjüngen, und du wirst werden, wie seine Braut, und der alte Bund der Geister wird sich erneuen mit dir. Es wird nur eine Schönheit sein; und Menschheit und Natur wird sich vereinen in Eine allumfassende Gottheit."

Vor solcher Erkenntnis und Frömmigkeit ist die Gottheit kein von Welt und Mensch unterschiedenes Ding, sondern das allwirkende und allwaltende Leben der Welt selbst, der Natur selbst, auch des Menschen selbst. Sie ist das Leben in seiner stets werdenden, zielstrebigen und werteschöpfenden Wirklichkeit. Und dieses Wissen vom Selbstnatursein, Selbst-All-sein und Selbstgöttlichsein auch des Menschen bedeutet zugleich tiefe ethische Verantwortung vor dem höheren Wert im radikalen Widerspruch gegenüber jeder Erziehung zu einem Sündenbewußtsein. Es bedeutet Abschiednehmen von der Vorstellung einer gesondert existierenden Seele, die sich im Tode vom Leibe trennt. Es bedeutet lernen, ganz und gar selbst Seele zu sein, Quelle der Liebe und der seelischen Gemeinschaft.

Ganz und gar selbst Seele sein, gilt aber nicht nur für den Menschen, sondern das eben ist die weltweite Wirklichkeit der gesamten göttlichen Natur. Das Weltall ebensowohl wie das einzelne Atom, alle Naturerscheinungen sind selbst Seele. Auch die menschliche Gemeinschaft, auch das Volk, das ja letztlich getragen wird vom Bewußtsein innerer religiöser Verbundenheit, vom Sich-eins-wissen jedes Einzelnen mit seinem Volkstum, vom *Selbst-Volk-sein.* Jeder kann es aus seinem eigenen Inneren „hervorbringen".

Nächst Hölderlin spricht Goethe am deutlichsten aus, was hier gemeint ist:

„Müsset im Naturbetrachten immer *eins* wie *alles* achten.
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen, denn was innen, das ist außen.

So ergreifet ohne Säumnis Heilig öffentlich Geheimnis!"
„Ins Innre der Natur — O du Philister! — Dringt kein erschaffner Geist.
Wir denken: Ort für Ort sind wir im Innern...
Natur hat weder Kern, noch Schale.
Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?"
„Kein Wesen kann zu nichts zerfallen! Das Ew'ge regt sich fort in allen,
Am Sein erhalte dich beglückt!
Das Sein ist ewig; denn Gesetze bewahren die lebendigen Schätze,
Aus welchen sich das All geschmückt."
„Das Wahre war schon längst gefunden, hat edle Geisterschaft verbunden;
Das alte Wahre, faß' es an!
Verdank es, Erdensohn, dem Weisen, der ihr, die Sonne zu umkreisen, und dem Geschwister wies die Bahn.
Sofort nun wende dich nach innen: das Zentrum findest du da drinnen, woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst keine Regel da vermissen; denn das selbständige Gewissen ist Sonne deinem Sittentag."

Alle Schwierigkeiten, alle Hemmungen, die sich dem Verständnis solcher Wahrheit hindernd in den Weg stellen, alles Zurückschrecken vor diesem Gedanken des Selbstseins findet seine Ursache im *Befangensein* in von Grund aus *unrichtigen Begriffen* durch Tradition und Erziehung. Ein Bruch mit solcher fehlgerichteten Denküberlieferung ist nicht zu umgehen. Das Wort „religio"

bedeutet ursprünglich *nicht,* wie das späte Kirchenlatein des Laktantius im 4. Jahrhundert es verstanden wissen will, Bindung, Rückbindung, etwa an einen Außengott (abgeleitet von religare), sondern das Wort hat im klassischen Latein die Bedeutung „Achtung" (abgeleitet von religere, achten, im Gegensatz zu negligere, mißachten, vernachlässigen). Nicht die Bindung an etwas außerhalb

oder jenseits Stehendes gewährt Halt, Hilfe und Befreiung, sondern die Achtung vor dem ewigen, schöpferischen Geheimnis des Lebens der Welt und der Mut zum eigenen Selbst, zum tiefsten innersten Grund unseres Seins.

Aber es wäre eine neue Täuschung, ein neuer Irrtum, diesen innersten Grund nun im „Ich", im abgetrennten Einzel-Ich zu suchen. Denn das individuelle Ich-Bewußtsein ist ja auch schon eine Täuschung, die dem oberflächlichen, äußeren Anschein verhaftet bleibt. Im Grunde gibt es kein Ich als etwas, das für sich gesondert bestehen könnte. Es gibt nur das Eine, das ist und wird und wirkt. Es gibt nur die Eine Ur-Dynamik, die *sowohl* zum gesamten Kosmos, zur All-Natur, *wie auch* zum einzelnen Menschen wird und zum einzelnen Blatt. Es gibt weder Schöpfer noch Schöpfung durch einen Schöpfer, sondern das Eine, Absolute, durch nichts Bedingte schafft und wirkt fortgesetzt *nur sich selbst* als Welt und als alle Einzelerscheinungen in der Welt.

Der Einzelne kann nicht länger etwas für sich sein wollen. Er muß aus diesem willkürlich eingebildeten Ich heraus in das All-Selbst, in das Eine, Allumfassende hinein. Und er muß begreifen lernen: du *wirst* aus dem Urgrund des dynamischen Seins *gelebt*. Daraus folgt keineswegs, daß man sich willenlos und passiv treiben lassen soll, wie ein schwimmendes Stück Holz, sondern daraus folgt, daß der Mensch den Willen des einen Lebens der Welt erhorchen, erkennen, bejahen und sich soweit zu eigen machen soll, bis er sich völlig mit diesem All-Willen identifiziert. Sein Schicksal meistern, heißt dann: sich mit seinem Schicksal in eins setzen.

Mit einer solchen Haltung und Frömmigkeit vor dem Gesamtleben verträgt sich dann aber auch nicht mehr die Illusion eines Weiterlebens für das einzelne liebe Ich in einem „Jenseits". Diese Vorstellung erscheint dann

als das, was sie wirklich ist, nämlich als letzte Ausflucht zur Rettung des Individuums über seinen naturnotwendigen Untergang hinaus, zum Trost für Angehörige und Hinterbliebene, zum Trost auch für den Sterbenden selbst. Aber bedarf es dessen noch? Das Leben, das wir gelebt haben, ist auch ohne die Illusion eines Weiterlebens im „Jenseits" niemals und nirgends tot. Es ist Leben und darum ewig. Weil es Leben ist, wandelt es auch ewig seine Erscheinungsformen. Darum heißt es in der letzten Stunde, Bilanz ziehen und auch vom eigenen Ich endgültig Abschied nehmen, sofern wir nicht schon zuvor uns mit Rainer Maria Rilke dazu durchgerungen haben: „Sei allem Abschied voran, als wäre er hinter dir, wie der Winter, der eben geht."
Endlich trägt und löscht die Urdynamik des göttlichen Lebens auch alle *Schuld*. Bei allen hohen Idealen und Zielen heißt es am Ende, auch mit dem Unfertigen sich begnügen. Selbst das nur teilweise Gelungene ist schon ein Geschenk. Jeder hat eine befristete Zeit mitwirken dürfen am ewigen Gewande der Gottheit, an der Weltwirklichkeit. Mehr darf niemand verlangen. Die nächste Generation übernimmt das Werk. Wir dürfen es ihr vertrauensvoll überlassen, dürfen Abschied nehmen mit einem stillen Dank auf den Lippen an die „Huld des Seins", wie Heidegger es nennt.

DIE ALL-EINE, GÖTTLICHE WIRKLICHKEIT

Nach dem gegenwärtigen Stand wissenschaftlicher Erkenntnis herrschen in der Gesamtwelt einheitlich die gleichen Gesetze und wirken die gleichen Energieformen. Alles Geschehen steht in einem nirgends unterbrochenen Wirkzusammenhang. Die Welt ist eine lebendige All-Einheit. Sie tritt jedoch in Gestalt unzähliger Ein-

zelformen in Erscheinung, die alle eine Verwirklichung des All-Einen sind. Das gilt für Energiequanten, Atome, Moleküle, anorganische Formen, Weltkörper, Lebewesen aller Art, einschließlich des Menschen, in gleicher Weise. Daß alle diese Erscheinungsformen möglich sind, daß sie sich nach besonderen Gesetzen (Normen) wandeln, zweckmäßig ineinanderfügen, anpassen und zu sinnvollen Ganzheiten werden, das ist das Schöpferische im Allgeschehen. Gesetz und schöpferische Freiheit sind keine Gegensätze, sondern wirken zusammen als Einheit. Dieses schöpferische Wirken aber ist der Inhalt dessen, was wir als „göttlich" begreifen. Das Leben der All-Welt, der All-Natur ist das göttliche Leben der Welt. Alle Einzelerscheinungen, auch der Mensch, sind „Erscheinungen" dieses göttlichen All-Lebens.
So die Welt zu erleben, bedeutet ein vollständiges Umdenken, entgegen den gewohnten religiösen Anschauungen. Das Göttliche ist nicht länger mehr als ein gegenständlicher Gott, von der Welt und ihrem Leben, von Natur und Mensch unterschieden, zu verstehen, schwebt nicht länger darüber, darin oder dahinter als etwas und Außernatürliches, Zweites, ganz Anderes, Transzendentes, Immanentes, sondern das schöpferische Leben der Welt ist *selbst* das Göttliche, alle Dinge und Wesen sind darum auch selbst göttlich. Wir dürfen auf Grund solcher Schau von einer Weltwerdung und von einer Menschwerdung des Göttlichen sprechen. In Gestalt der Natur, in Gestalt des Menschen auch, erfüllt das Göttliche seine ewige, geheimnisvolle Aufgabe.
Diese hohe Botschaft von der göttlichen Wesenheit des Menschen, von seiner göttlichen Aufgabe und Verantwortung, von seinem Geborgensein im Allgöttlichen und vom Sinn seines Lebens unterscheidet unser religiöses Erleben, unsere Frömmigkeit von allem Nach-außen-gerichtet-sein, von aller geschichtlichen Bindung, von al-

lem Jenseitigen, von allem Zweisein. Sie richtet sich nach innen, auf das Wesen, auf die eigene göttliche Aufgabe und Verantwortung, auf das reine Einssein von göttlich und wirklich. Pantheismus und Panentheismus sind theologische Begriffe und in diesem Zusammenhang unwesentlich. Jeder Mensch ist seinem Wesen und seiner Abkunft nach göttliche Erscheinung und steht im allgöttlichen Leben der Welt. Im absoluten Wissen (daß der Mensch Erscheinung des Absoluten selbst ist) verwandelt *Glauben* sich in *Schauen* (Fichte, „Anweisung zum seligen Leben“, S. 83).

Jede trennende Unterscheidung des Schöpferischen, des Göttlichen von der Wirklichkeit, des Urgrundes von seiner Verwirklichung bedeutet ein Zweisein (Dualismus). Polarität ist nicht Dualismus, sondern Einheit im Polaritätsfeld. In der Wirklichkeit wirkt das Schöpferische jeden Augenblick in ewigem Wandel, ewiger Gestaltung sich selbst weiter. Jede Erscheinung ist das Schöpferisch-Göttliche im lebendigen Vollzug. Wirklichkeit heißt eben der Vollzug des Wirklich-Werdens des göttlichen Quellgrundes. Dieser selbst ist darum nichts für sich, sondern das reine Wirken *in Gestalt von Gewirktem.* Die Vorstellung eines Schöpfers getrennt von seiner Schöpfung ist unzulässige Vermenschlichung und Irrtum.

Das allgemeine Denken verbindet mit dem Begriff des Göttlichen die Idee des Vollkommenen, des Absoluten, des höchsten Wertes oder Ideals. Es erhebt Gott über eine unvollkommene, mangelhafte, sündige Wirklichkeit. Das entspricht zwar dem tiefen, natürlichen Bedürfnis des Menschen, sich Ideale vorzuhalten, Ziele zu stecken, Werte zu setzen und ihre Verwirklichung zu erstreben. Auch die Idee des fernen Gottes ist in diesem Bedürfnis begründet, da ja die Ideale stets der Wirklichkeit vorauseilen und über sie erhaben bleiben.

Setzen wir aber das Göttliche der vollen Wirklichkeit

gleich — es gibt ja nichts, das aus einem anderen Urgrund, einer anderen Urquelle hervorgehen könnte als aus der göttlichen All-Einheit —, dann muß das Göttliche auch alle Unvollkommenheiten, alle Wertunterschiede in sich fassen, müssen in ihm alle Gegensätze zusammenfallen. Es kann zwar Entartungen, Fehlgestaltungen, im Bereich des Menschlichen Wertwidriges, Gottwidriges und Gottvergessenheit, Nichtwissen um die allheitliche Gottwesenheit geben, *aber nichts Ungöttliches.* Das Göttliche ist ein *überwertiger* Urbegriff, eine Ureigenschaft alles Seienden und Geschehenden, gleichbedeutend mit Schöpferisch, All-Natur, All-Leben. Es gibt in der lebendigen Wirklichkeit keine absoluten Werte außer diesem einen, dem Göttlichen, oder wenn man den Begriff des Göttlichen scheut, außer dem Natürlichen, das weder gut noch böse ist.

Die bisher und derzeit verbreitetste Vorstellung von „göttlich" ist die dogmatische, wie sie in den Kirchen, den Sekten und im allgemein üblichen Denken herrscht, die Vorstellung von einem Überweltgott als einer wirklichen Person. Ihr folgt an zweiter Stelle die Vergottung der Weltursache als Urgrund, die sich nur geringfügig vom Schöpfergott unterscheidet, da ihr nur der Personcharakter fehlt: „Gott hat die Welt geschaffen und alles, was darin ist", eine kindliche Vorstellung, den Kindern in der Schule eingeprägt. Die dritte Vorstellung ist die von einem idealistischen Gott oder Göttlichen, unterschieden von allem Irdischen, Unvollkommenen. In ihr ist sozusagen das Ziel vergottet.

Was die hier vorgetragene Anschauung von diesen drei Vorstellungen unterscheidet, ist, daß die Wirklichkeit wieder in das Göttliche einbezogen und unmittelbar selbst als göttlich verstanden und erlebt wird. Das Göttliche, die ewig schaffende Allwirkmacht, wird aus der himmlischen Ferne wieder in seine Wirklichkeit heim-

geholt. Es geht also hier um eine *Wirklichkeitsfrömmigkeit,* um eine Wiederheiligung der Welt und der Natur. Das Göttliche wird wieder in die so sehr unheilig gewordene Welt hereingenommen. Der Natur und mit ihr dem Menschen wird ihre wahre Wesenheit, ihr göttlicher Urcharakter zurückgegeben, der beiden durch die Herausnahme des Göttlich-Schöpferischen aus Welt und Mensch und durch das Dogma von der Erbsündigkeit von Welt und Mensch entzogen wurde. Göttliche Natur und Gottwesenheit des Menschen sind also tatsächlich als die Aufgabe und das Ziel des Umdenkens, der „Wiedergeburt“ zu verstehen.

Das Erlebnis des Göttlichen vereinigt in sich Urgrund, Wirklichkeit und Ziel allen Strebens, weil die Wirklichkeit stets im Werden ist, nie etwas Fertiges, Abgeschlossenes. Und dieses Werden ist kein zufälliges, sinnfremdes, sondern sinngerichtet, auf harmonisch geordnete Ganzheiten, auf zweckmäßige Anpassung, auf optimale Lebensgestaltung und Umweltbewältigung, im menschlichen Bereich auf höhere Ziele und Ideale gerichtet. Dem Leben wohnt eine Steigerungstendenz inne, die als Geschichte der Natur sich in der Erdentwicklung seit Jahrmilliarden ausgewirkt hat und in unserer menschlichen Zielsetzung weiterwirkt.

Die Frage des Persönlichen im Gotterleben hat durch das Dogma, das Gott zum Gegenstand macht, eine Fehldeutung erlitten. Es gehört zur natürlichen Veranlagung des ichbewußten Menschen, daß er alles, was nicht zu seinem Ich zu gehören scheint, als Objekt (als Gegen-Stand) betrachtet und in dichterischer, bildlicher Sprache auch mit Du anreden kann. In allen vor- und nichtchristlichen Religionen aber ist das Göttliche nur *mythisch* personifiziert worden. Das Christentum jedoch hat es, nach dem Vorgang des späteren Judentums, *real* (rational) personifiziert, hat es real vergegenständlicht und damit die un-

heilvolle Trennung zwischen Gott und Welt vollzogen. Auch im Rahmen des Einsseins ist ein persönliches Verhältnis zum Leben der Welt, zur Natur, zum Schicksal, zur menschlichen Gemeinschaft und zum Nebenmenschen durchaus möglich. Zum Erleben der Einheit gehört, daß das Du, die Natur, das Schöpferisch-Göttliche als wesenseins mit dem eigenen Leben empfunden und anerkannt wird, daß das Göttliche als Schicksal bejaht und auch alles Ungute als ein notwendiger Zug im ewig werdenden, sich wandelnden Göttlichen verstanden wird. Aus solchem Du-Verhältnis zum Leben der Welt erwächst Liebe und Dankbarkeit, die den Menschen über alle Schicksalsschläge und Schuldbelastung hinausheben und wahrhaft *lebensgläubig* werden lassen, die ihm Frieden mit der Welt schenken.
Man kann sogar das All-Leben und sein Wirken, die Welt als Universum, in bildlichem Sinne als eine Art Ur-Person verstehen, deren Bild im einzelnen auch die menschliche Person ist: „Ebenbild" Gottes. Denn auch der Mensch ist ja keine absolute, für sich allein bestehende Individualität, sondern ein *Wirkort des Göttlichen.* Im Bewußtsein des Menschen, der sich selbst als Einheit, als ein Ganzes betrachtet, sind auch der Wille des All-Lebens und sein eigener Einzelwille Eines und ein Ganzes. Ohne Bedenken und ohne irgendeine Gefahr kann man sagen: der Mensch steht an der Stelle des Göttlichen, er ist göttliches Leben in menschlicher Gestalt und vor menschlichen bzw. göttlichen Aufgaben. Die Besorgnis, ein solches Bewußtsein der „Gottähnlichkeit" könne oder müsse sogar zu Überheblichkeit, zur „Hybris" führen, ist unbegründet; denn mit dem Erleben des Einsseins wird der gegenwärtige, krankhafte Individualismus von einem ganz anders gearteten Persönlichkeits- und Verantwortungsbewußtsein abgelöst. Es ist Sache der Erziehung, von Anfang an, den heranwachsenden Men-

schen auf seine ureigene Verantwortung, auf die Notwendigkeit seiner eigenen Entscheidung über sein Handeln hinzuweisen. Und es ist Sache der Gesellschaft, einen Führungsorganismus zu errichten, der die weniger selbständigen Naturen organisch in das Ganze einbaut. Von Vergottung, Anmassung oder Hybris kann in diesem Zusammenhang also nicht die Rede sein, da der Einzelne, der sich mit dem All, mit dem Göttlichen wesenhaft identifiziert, kein selbstherrliches, willkürliches Ich mehr darstellt, sondern sich als Wirkort des all-einen Weltwillens betrachtet. Das Geheimnis der neuen Ethik, die sich aus solcher Schau ergibt, ist — im Gegensatz zu aller Gebote-Moral, die Nietzsche so scharf als „Sklavenmoral" geißelt — das Sich-in-eins-setzen mit dem Allwillen der göttlichen Natur, mit dem Willen des „Vaters" (im Sinne des Johannes-Evangeliums). Die reine Hingabe des Eigenwillens (Eigensinns) an den göttlichen Weltwillen ist aber weit eher Demut als Hochmut. Man denke an die königliche Gesinnung des großen Friedrich, der im Fürsten den ersten Diener des Staates sah.

Nietzsche sagt über diesen Willen zur Einordnung und Hingabe:

> „Jedes Individuum wirkt am ganzen kosmischen Wesen mit, ob wir es wissen oder nicht —, ob wir es wollen oder nicht!" (Aph. 612)

und:

> „Aufhören, sich als solches phantastisches ego zu fühlen! Schrittweise lernen, das vermeintliche Individuum abzuwerfen! Die Irrtümer des ego entdecken! Den Egoismus als Irrtum einsehen! ... Über mich und dich hinaus! Kosmisch empfinden!" (Aph. 619)

Goethe schreibt in „Die Natur“:

> „Man gehorcht ihren Gesetzen, auch wenn man ihnen widerstrebt; man wirkt mit ihr, auch wenn man gegen sie wirken will ... Auch das Unnatürlichste ist Natur.“

Der Vorwurf der „Gottähnlichkeit“ oder „Selbstvergottung“ trifft aber auf die hier dargelegte Wesenseinheit auch begrifflich nicht zu, denn der „Gott“, zu dem man sich durch Selbstvergottung erheben möchte, ist ein ganz anderer als das Allgöttliche, das wir hier meinen. Das neu zu erweckende Erleben der *Wesenseinheit* bedeutet ein Wiederaufleben einer Frömmigkeit, für die Natur und Stammesleben, die gesamte Umwelt, in verschiedener Art und bei verschiedener kultischer Pflege göttlichen Charakter hatte. Solche mystische Frömmigkeit ist beim Einzelnen zunächst nach innen gerichtet, strömt aber aus dem Inneren wieder in das äußere, öffentliche Leben zurück und begründet ein echtes Gemeinschaftsleben.

In welcher Weise auch hier und heute, entgegen aller „Gottvergessenheit“ und Gottwidrigkeit, Verantwortung sich auswirken und ein neuer Aufbau des Gemeinschaftslebens erfolgen kann, davon wird in den folgenden Abschnitten die Rede sein. Ein vollständiges Umdenken und Neuerleben des Göttlichen berührt einen weiten Fragenkreis. Und es ist nicht damit getan, diesen Fragenkreis nur mit dem Intellekt, nur erkenntnismäßig zu erfassen. Ein solches Umdenken und Neuerleben will im gesamten Leben und Handeln verwirklicht werden.

Ohne dieses Heimholen des Göttlichen in die Wirklichkeit, ohne die Rückerstattung ihrer Gottwesenheit an Natur und Mensch, ohne klares und verantwortungsbereites Wissen um die Menschwerdung des Göttlichen in uns kann der Irrweg der Menschheit nicht berichtigt

werden. Im Gegensatz zur gegenwärtigen Unheiligkeit (bei Hölderlin: „Götternacht") der Wirklichkeit, die durch alle Kirchenfrömmigkeit und Kanzelpredigt nicht behoben werden kann, ist Heil und Heilung der Welt einzig im Wiedererleben und im Leben der Wesenseinheit mit der Natur als dem Göttlichen zu finden. Das ist zugleich Aufgabe und Ziel einer neuen Frömmigkeit*).

ETHIK DES EINSSEINS

Alles Weltgeschehen strömt — in ewigem Sichvereinen und Wiederauflösen verwandter Elemente — aus einem Wirkzusammenhang, alles Vereinzelte stellt nur diese Eine schöpferisch-göttliche Wirkmacht dar, die in allem „Gewirkten" weiterwirkt, stets auf dem Wege der Steigerung zu höherer Vollkommenheit. Der Begriff des Seins ist im Grunde ein Scheinbegriff und bedeutet nur das Vorhandensein; denn die göttliche Natur ist ein ewiges Werden. Uni-Versum heißt Hinwendung alles Werdens zu immer neuem Vereinen.
Den Allzusammenhang dieses einen Wirkenden faßt Hölderlin in die Worte:

> „Wie sollte ich mich verlieren aus der Sphäre des Lebens, worin die ewige Liebe, die allgemein ist, die Naturen alle zusammenhält!"

*) Um einen Rückfall in den alten, allgemein herrschenden dogmatischen Gottesbegriff zu vermeiden, wird hier die Vorstellung eines persönlichen, männlichen Gottes verlassen (obgleich sie mythisch möglich und berechtigt ist). An Stelle des Gottes wird gemäß altüberlieferter germanischer wie indischer Deutung „das god" gesetzt. Ihm entspricht indisch das brahman in der Bedeutung von „die göttlichen Mächte". (Siehe auch Jan de Vries, Altgermanische Religion, S. 160, und Hermann Schneider, Die Götter der Germanen, S. 1: „Das Göttliche ist älter als der Gott"). Der Begriff „Gott" ist dann höchster Mythos und bedeutet nicht mehr ein gegenständlich abstraktes Personwesen. Er umreißt das absolute Sein, nicht mehr einen überweltlichen Dinggott. Er benennt die Natur, das Leben, nicht mehr einen übernatürlichen Schöpfergott.

Die Wissenschaft kennt dafür nur den kalten Begriff der Kausalität. „Liebe“ bedeutet hier die Polarität der Urenergien und der Geschlechter als ewigen Vorgang des All-vereinens. An die Einheit, das Einssein glauben, es mit innerer Gewißheit *wissen*, heißt also den Allzusammenhang alles scheinbar Vereinzelten im all-einen Wirkenden, im dynamischen Sein erkennen. „Eines zu sein mit allem, das ist das Leben der Gottheit und der Himmel des Menschen“ (Hölderlin). Es heißt aber auch an die ursprüngliche Göttlichkeit alles Einzelnen in Natur und Menschheit glauben — sie allüberall schauen —, wenn unter dem „Göttlichen“ eben das Allwirkende und Werdende verstanden wird.
Vereinzelung (Individuation) bedeutet, daß das Allheitliche sich in eine Mannigfaltigkeit von Werdeweisen und Gestalten gliedert. Gliederung bedeutet eben nicht Vielheit, sondern Einheit. Kein Vereinzeltes kann ohne den Zusammenhang mit dem Weltgeschehen bestehen. Die einzelnen Werdeformen bedeuten je eine besondere Wesensprägung und Aufgabe. Diese Prägung vollzieht sich mit der Zeugung und schon in jeder chemischen Verbindung: „Gott“, das Göttliche, das „god“ ist *Vollzug* in allem Geschehen, keine gegenständliche Seinsform für sich. Die Vereinzelungen des All-Einen sind nicht Teile, und das Ganze ist keine Summe. Gliederung, Glied sein, bedeutet Organ sein an einem Organismus. Und die Welt ist ein Organismus.
Wesensprägung geschieht nicht nur bei Individuen, sondern ebenso bei Gattungen und Stämmen, bei Völkern und Rassen, also bei Gemeinschaften, die ihrerseits wieder Organe darstellen. Jedes Organ aber ist das Ganze in einer spezifischen Funktion, mit einer besondere Aufgabe. In jedem Individuum und in jeder Gemeinschaft oder Gattung lebt der naturhafte Trieb zur Wahrung des eigenen Wesens. Der Forscher kennt diese Wahrung

als „Konstanz der Art“. Allerdings greift die schöpferische Freiheit des Naturwerdens durch fortgesetzte Neugestaltung (Variation, Mutation, persönliche Eigenart, Anpassung an neue Situationen) ständig in diese Konstanz, in die Arterhaltung ein. Freiheit bedeutet also für den bewußten Menschen, zweierlei, einmal, sich in seiner Wesensart nicht von wesensfremden Mächten einengen zu lassen, dann aber auch, jeden Augenblick zu schöpferischer Neugestaltung bereit zu sein, sich stets von neuem zu entscheiden, zu wachsen und zu werden.
Diese doppelte Freiheit beobachten wir zwar meist am Einzelwesen, am Individuum, sie ist aber doch letztlich nur die schöpferische Freiheit der göttlichen All-Natur, die sich im Einzelnen, auch im Menschen und seinem Schaffen, in seiner Kunst und in seiner Ethik, in seiner Gemeinschaft als neue Einheit, fortsetzt. Im ethischen Sinne bedeutet Entscheiden auch Werten und damit Partei ergreifen. Dieses Werten und Partei-ergreifen ist an die jeweilige Wesenheit gebunden. Soweit es ins Bewußtsein tritt, wird es zur Verantwortung des „Organs Mensch“ für den All-Organismus, für das „Göttliche“. Die im Rahmen dieses All-Organismus speziell dem Menschen aufgetragene Aufgabe oder Funktion ist kein Moralgebot, sie ergibt sich einfach aus der Erkenntnis, daß die eigene Wesensprägung nicht anders als die fremde, nicht anders als jede Naturerscheinung, nur eine der möglichen Werderichtungen des All-Werdens ist. Der Begriff „Wille“, bisher allzu individualistisch und moralistisch verstanden, bedeutet dann lauschende Hingabe des Einzelwesens an das Allwesen, das sich im Einzelnen *seine* besondere Aufgabe gestellt hat.
Aus solcher Erkenntnis ergeben sich die ethischen Grundbegriffe: Liebe, als der polare Spannungsbogen allen Neuwerdens, Freiheit, als doppelter Weg, dem ewig Schöpferischen zu dienen, Verantwortung, als individuell

bewußtes Mitwirken am schöpferisch Göttlichen, und Gerechtigkeit, als das Bemühen, der Wesensart anderer verstehend Rechnung zu tragen.
Gerechtigkeit in engster Fühlung mit Liebe wird sich dann in der Kindererziehung, im Verhältnis der Familienmitglieder zueinander und in jeder Gemeinschafts- und Volkführung verantwortlich auswirken. Es ist ein Fehler, Kinder oder andere zur Führung anvertraute Menschen nach dem eigenen Wesen und Willen gestalten zu wollen. Jedes Kind hat s e i n eigenes Wesen und will in seinem Wesensweg helfend verstanden werden. Die Wesenspflege verlangt, nicht ungeduldig zu sein und zwingen zu wollen, sondern wachsen zu lassen, nicht Vorwürfe zu machen, sondern den anderen aus seinen Motiven zu verstehen. Gegenseitiges Sicherregen und Sichbefehden verrät einen Mangel an Verstehenwollen. Es gibt allerdings Grenzen des Verstehenkönnens, die auch die Güte des Herzens nicht zu überschreiten vermag. Jeder Mensch ist eine Welt für sich. In sie hineinschauen (hineinhorchen) zu können, ist eine Kunst; in sie hineinschauen zu dürfen, ist ein Geschenk, das die Türe zu jeder Art von Gemeinschaft, zu Freundschaft, Ehe oder religiöser Verbundenheit öffnet.
Zwei sich widersprechende Ratschläge werden oft erteilt: *Miß*traue jedem solange, bis er sich deines Vertrauens würdig erweist! und *Ver*traue jedem solange, bis er dich enttäuscht! Aber wer sich vom Ichdenken in das Einssein gefunden hat, der wird auch die Wesensverschiedenheiten seiner Mitmenschen nicht anders betrachten, als der Gärtner die verschiedenen Pflanzen in seinem Garten. Er wird lernen, darüber zu stehen wie über Leid und Not.
Schwerer noch als das Verstehen des anderen ist die rechte Deutung des eigenen Wesens, der eigenen Motive, der eigenen Fehler, deren Wurzel oft die Überbe-

tonung der eigenen Wünsche und Maßstäbe ist. Auch das ist nicht selten der Anlaß zu Verstimmungen.
So viele Menschen bewegt die Frage, woher das Böse komme. Sie verwenden den Begriff des Bösen so wie den Begriff Gott, als wären das ganz konkrete Dinge. Wir haben hier an Stelle von „Gott" das Göttliche gesetzt, das Allwirkende, die „allerschaffende Natur" (Hölderlin), das heißt die Natur in ihrem Werden mit allen ihren Ungleichheiten nicht nur der Arten, sondern auch der Beschaffenheit, mit allen ihren Mängeln, Mißbildungen, Wesens- und Wertverschiedenheiten („minderwertig" und „hochwertig"). Das alles ist in gleicher Weise vom Allwirkenden, Göttlichen, gewirkt, und darum können die Begriffe gut und böse nur menschliche Beurteilung wiedergeben. Vor dem Göttlichen ist allein der Begriff der Wesensprägung anwendbar.
Das „Gute" wie das „Böse" entstammen der Wesensanlage. Daß man beides dem „Willen" zuschreibt„ rührt nur daher, daß alles Handeln durch das Medium des Bewußtseins gesehen wird und so als Verantwortung erscheint. Wesen und Verantwortung widersprechen sich aber nicht, sie ergänzen sich nur; denn auch die Verantwortung ist wesensbestimmt. So gesehen gibt es für den Menschen kein Gut und Böse an sich, sondern nur das Werden seines höher oder geringer entfalteten Wesens. Im Lichte seines Bewußtseins kann er aber sich an niederen oder höheren Maßstäben orientieren, kann Erfahrungen sammeln und lernen, Fehler zu vermeiden, Untugenden zu überwinden, so wie die Natur auf der Pflanzenstufe die Anpassung, auf der Tierstufe ein Lernen kennt. Die entscheidende Antwort auf die Frage, woher das Böse komme, greift tiefer. Es liegt ein wenig in unserer Hand, eine geringwertige Wesensanlage zu vermeiden. Wenn „Liebe" die Polarität der Geschlechterspannung bezeichnet und wenn die Zeugung über die

Wesensprägung entscheidet, so bedeutet Verantwortung für die Zukunft der nächsten und aller kommenden Generationen eine bewußt auf Höchstwerte gerichtete Partnerwahl in der Ehe zu treffen. Das bedeutet in erster Linie die Auswahl eines Ehepartners von gleich-, möglichst höherwertigem Erbgut, das außerdem gesund und nicht durch unsachgemäße Lebensführung geschädigt ist. Unter gleich- bzw. höherwertig sind dabei geistige, seelische und Gestaltwerte (solche der Schönheit) gemeint, unter gesunder Lebensführung naturgemäße Ernährung, Körperpflege und Genußgewohnheiten.

Die Frage, ob auch das Unvollkommene, Fehlerhafte oder gar Verbrecherische göttlichen Ursprungs sein könne, entstand erst, nachdem der Gott — als ein persönliches Wesen für sich — aus der von ihm geschaffenen Welt herausgehoben und dogmatisch mit der Eigenschaft absoluter Vollkommenheit bekleidet wurde. Nun mußte folgerichtig die geschaffene Welt unvollkommen sein. Sie verfiel dem Dogma der Erbsünde. Und doch kann der Verbrecher aus keinem anderen Quellgrunde entstanden sein als der Heilige, nämlich aus dem Einen, den es nur gibt. Wird das Fürsichsein eines Gottes verneint, eine Glaubenshaltung, für die der theologische Begriff des Atheismus geprägt wurde, so wird damit auch die absolute Vollkommenheit dieses Gottes hinfällig. Dafür wird eben alles Gewirkte als ein lebendiger Prozeß ständigen Weiterwirkens erkannt, der sich in fortgesetztem Wandel, Wachstum, in immer neuer Anpassung und entweder in Vervollkommnung, oder auf absteigender Linie, im Altern, Zerfallen, Entarten und Sterben befindet. Der Begriff des Göttlichen, des Selbstmächtigen, Selbstschöpferischen wird mithin auf die gesamte Natur übertragen. Diese aber wird nicht mehr rein „materiell", mechanisch, sondern als Einheit von Materie und Geist (Goethe) oder als Einheit von Materie und Seele (Egon von Eickstedt,

„Atom und Psyche"), kurz als „Leben" im weitesten Sinne, von den dem Atom innewohnenden Kräften aufwärts, betrachtet*). Damit wird der Begriff des Göttlichen völlig gleichbedeutend mit dem Begriff des Natürlichen und bezeichnet ebensowenig eine Person, wie das die Begriffe Natur und Leben tun. Das Göttlich-Natürliche umfaßt somit alle Zustandsformen, alle Vollkommenheitsgrade, und es gilt das Goethewort: „Auch das Unnatürlichste ist Natur."

Die Polarität der antiken Welt, das alte Weltbild von der Lichtwelt des Göttlichen oben und der Dunkelheit des Lichtfeindlichen unten ist aber schon mit dem Ausklingen des Altertums moralisch umgedeutet worden. Es entstand daraus der dualistische Gegensatz von gut, rein und lichtvoll einerseits, böse, unrein und lichtfeindlich andererseits. Nun herrschte oben der vollkommene, gute Gott, unten der Gegengott in Hades und Hel, Ahriman (Angro Mainyu), Satan oder Teufel. Wo, so müssen wir fragen, verläuft die Grenze zwischen diesem Gut und diesem Böse, zwischen dem Reich des guten Gottes und dem des Teufels? Geht diese Grenze nicht undefinierbar, unscharf, individuell verschieden mitten durch jeden Menschen? Das Dogma hält für diese Frage die Antwort der Erbsünde bereit, der jeder Mensch verfallen sei, nachdem die auch in der christlichen Legende zuvor paradiesische Welt der Unschuld durch die Schuld des Menschen „verloren" gegangen sei. Genau betrachtet bedeutet das eine ungeheuerliche Beschuldigung nicht so sehr des Menschen, sondern der göttlichen Schöpfung, also hier des Schöpfergottes selbst, der dieses Verlorengehen zuließ und nicht die Macht hatte, es zu verhindern und seine ursprünglich vollkommene, gute Schöpfung zu

*) Die naturwissenschaftliche Unterscheidung in „organisch" und „anorganisch" berührt diese Ausweitung des Begriffes „Leben" auf die gesamte „lebendige" Natur nicht. Man wird hinfort von Leben in engerem und weiterem Sinne sprechen müssen.

retten, zu erhalten. Diese ungeheuerliche Schuld, dieses Versagen, wird nun dem Menschen und seinem freien Willen zugeschoben, der bis zum „jüngsten Tag" daran zu tragen und den Priestern zu beichten hat.
Diese ganze dogmatische Theorie der menschlichen Schuld und Erbsünde fällt mit dem Verzicht auf einen absoluten Überweltgott fort, ja, sie wird unmöglich. Das Göttliche als das Natürliche umfaßt vielmehr alle menschlichen Werte und Unwerte bis zu den äußersten Extremen. An die Stelle von „gutem" oder „bösem" Willen tritt die richtige innere Einsicht, die Erkenntnis von Gründen, die Befolgung erkannter Grundsätze. Wissen tritt an die Stelle von Unwissenheit, und eine Erziehung durch Beispiel, Gründe, gesellschaftliche Ordnung und Führung an die Stelle einer Erziehung durch Zwang, Strafen, Priesterherrschaft und Bedrohung mit jenseitiger Verdammnis. Aber die Verantwortung des Einzelnen fällt nicht damit fort, daß das menschliche Individuum nun nicht mehr als absolut und individuell willensfrei, sondern als Wirkort der allein absoluten Wirkmacht angesehen wird. Verantwortung entsteht vielmehr gerade in dem Augenblick, da das vom Absoluten ins Dasein „gesandte" Individuum bewußt von der Erkenntnis erleuchtet wird, daß es in seinem Wirken mit dem Allwirken *eins und identisch* ist. Denn damit tritt der Mensch handelnd ganz an die Stelle des Göttlich-Allheitlichen und wirkt — bildlich gesprochen — die Werke des „Vaters", mit dem er ja wesens- und wirkeins ist, wie Joh. 5,17; 9,4 und 10, 30 und 37 es in aller Klarheit ausspricht. Menschliches Denken beurteilt oft die Natur als böse, grausam und rücksichtslos, weil ein Wesen das andere auffresse und Naturkatastrophen viel kostbares Leben vernichteten. Bei einer solchen Urteilsweise aus individualistischer Schau wird übersehen, daß im all-einen Leben jedes Individuum zu seiner Erhaltung auf anderes Leben angewiesen ist.

Die Pflanze wandelt anorganisches Leben in organisches um, Tier und Mensch verwandeln grünes Pflanzenleben in rotes Blutleben. Ohne die Pflanzenwelt wäre kein höheres, pulsierendes Leben möglich. Es kommt im Leben der Welt nicht auf das Einzelne an, das doch nur Wirk-*ort*, nur ein Mittel für den All-Sinn und All-Plan des Weltgeschehens ist, dem Höhenweg der göttlichen Wirkmacht zu dienen. Darum bedeutet es einen Irrtum, das Individuum absolut zu erklären und eine individuelle Willensfreiheit und Wertsetzung des Menschen aus eigener Macht zu vertreten. Die menschlichen Wertbegriffe sind genau so verschieden geartet wie die Individuen selbst. Dagegen beansprucht der göttliche Charakter der Natur-Wirkmacht dieselbe Absolutheit — nicht Individualisierung, sondern Absolutheit — wie die All-Wirkmacht selbst.
Es wäre ungerecht und müssig, dem göttlichen All-Leben seine ewige Unfertigkeit, sein ewiges Vollkommenerwerden und daher noch Unvollkommensein als „Erbsünde" vorzuwerfen. Jeder Mensch ist ein Strebender, niemand ein Fertiger. Die Lehre vom individuellen Willen ist ein Irrtum, der dazu führt, den Menschen schuldig zu sprechen und in der Natur nur „Kampf ums Dasein", Grausamkeit und Sinnlosigkeit zu erblicken. „Schuld" bedeutet in Wahrheit beim Einzelnen ein Versagen vor dem höheren Wert. Vom Standpunkt der Gemeinschaft aus gesehen bedeutet „schuldig" soviel wie „schädlich".
Was wir als „böse" empfinden, kann nicht nur vorbeugend vermieden, es kann auch durch Korrektur überwunden oder gelöst werden. Zweifellos führt der herrschende Individualismus zu Spannungen und Gegensätzen, zur Jagd nach Gewinn, zu Kriegen, zum Machtstreben verschiedenster Art. Zweifellos hat nicht nur eine verfehlte Gattenwahl, sondern auch der Krieg sowie wirtschaftliche und konfessionelle Machtentfaltung eine

Lockerung der Moral, eine Verwahrlosung der Jugend zur Folge. Auch kann falsches Genießen, der Gebrauch von Reizgiften, eine üppige Ernährung die Triebhaftigkeit übersteigern. Das alles sind Erklärungen dafür, woher denn das „Böse“ komme. Aber es hilft auch die Frage beantworten, was wir tun müssen, um dem „Bösen“ zu steuern.

Das negative Beispiel der Erwachsenen, etwa auf dem Gebiet der Reizgifte, des Nikotin- und Alkoholgenusses, führt jedenfalls die Jugend in die gleiche Abhängigkeit von solchen Genußgewohnheiten hinein. Und hier gilt das Wort des Basler Physiologen Prof. Bunge: „Die Mäßigen sind die Verführer.“ Alles pharisäerhafte Gerede von „Selbstbeherrschung“ einerseits und „Fanatismus“ andererseits ändert nichts an der Tatsache der Verführung. Giften ist nicht durch Beherrschung beizukommen, vor allem nicht von jugendlichen Menschen. Völker und zahlreiche Religionsgemeinschaften haben darum den Genuß von Reizmitteln, sogar den Genuß von Fleisch ganz oder teilweise verpönt. Im Altertum und zum Teil noch heute werden Essen und Trinken als religiöse Handlungen angesehen, eben in dem Bewußtsein, daß alles Natürliche göttlich ist, daß also göttliche Nahrung sich in die göttliche Wesenheit des Menschen wandelt. Auch im Christentum sind Tischgebet und Abendmahl Ausdruck dieses Bewußtseins.

So führt alle Deutung des Lebens vom Individuum her stets zu neuen Fehlurteilen. Die Ethik des Einsseins kann nur vom Ganzen, vom Ewigen, All-Göttlichen her gedacht und gelebt werden, und der „eigene“ Wille muß dabei ganz in den Allwillen und den von ihm herbeigeführten Schicksalsgang eingefügt werden. Da gibt es kein Betteln um Hilfe und Wohlergehen für das „Liebe Ich“ durch einen „Lieben Gott“ und keine Freiheit des Individuums aus sich selber, sondern nur die schöpferische

Freiheit der Natur, die sich in den Entscheidungen und im Handeln des Menschen fortsetzt.
Die Ethik des Einsseins läßt es nicht zu, das Befolgen oder Nichtbefolgen von Moralgeboten als Zeichen guten oder schlechten Willens zu deuten. Der Mensch handelt ja zunächst nicht nach den „zehn Geboten" oder anderen Vorschriften, sondern aus seinem Wesen heraus. „Wille" ist Wesensdynamik. „Gotteswille" ist Lebens- und Naturordnung. „Gehorsam" menschlichen Willens gegenüber dem Willen eines Gottes wäre Unfreiheit. Dagegen bedeutet es wahre Freiheit, sich bewußt in die Naturordnung und ihre Wesensgesetze hineinzustellen und nach ihnen zu handeln. „Ethik" ist grundverschieden von „Moral". Moral heißt Gehorsam gegenüber einem fremden Willen. Ethik heißt Wesenspflege, Eingebettetsein des individuellen Willens in den göttlichen Allwillen als eines von dessen Organen.
Wer dieses Einssein und Eingebettetsein nicht erlebte und nicht erkannte, der weiß noch nicht, wozu das göttliche Leben ihn ins Dasein „gesandt" und berufen hat und was der Sinn seines Hierseins ist. Er wähnt, das Leben sei seinetwegen da und erwarte für sich ewige Dauer, anstatt einzusehen, daß er nur für das All-Leben da ist!

DAS WESEN DES MENSCHEN

Seit mehr als dreitausend Jahren haben die Weisen der Völker erkannt, daß die Welt eine lebendige, göttliche — das bedeutet selbstschöpferische — Einheit ist und daß alle Dinge und Wesen der sichtbare *Ausdruck* dieses göttlichen Einen sind. Was wir Natur nennen, galt einst als die *Erscheinung* des Allgöttlichen. Erst die jüdische und nach ihr die christliche Religion hat das Göttliche als „den Gott" aus der Natur herausgenommen und

als „reinen Geist“ in ein „übernatürliches“ Jenseits versetzt. Alles Irdische und auch die Lichtmächte am Himmel verloren ihren göttlichen Charakter; die „Götter“, richtiger: die göttlichen Naturmächte, wurden als heidnische Götzen verdammt, es gab keine göttliche Natur mehr.

Damit verlor aber auch der Mensch seine göttliche Wesenheit. Natur und Mensch wurden „Geschöpfe“ des Gottes, die Natur wurde seelenlos, entheiligt, der Mensch sündig und daher erlösungsbedürftig. Das Wesen des Menschen und der Natur war von Grund auf ein anderes geworden. (Vergleiche Schillers Dichtung: „Die Götter Griechenlands“.)

In Indien galt noch die Gleichung: *Atman,* das innerste göttliche Leben des Menschen, seine „Seele“, ist wesensgleich mit dem *brahman,* dem Leben, d. h. der „Seele“ der Welt. Beides, das Einzelselbst und das Allselbst, galt als göttlich. Dazu bekennt sich der Inder noch heute. In China hat Lao Tse das Tao als Ur-Einheit, als das Unergründliche, den Seinsgrund und das Te als die wirkende Macht, die lebendige Gestaltungskraft des Ganzen sowohl wie auch des Einzelnen, der Seele, der Familie, des Volkes gedeutet. Tao ist die Bahn des kosmischen Kreislaufs, der sich in zwei polaren Wirkungen äußert: dem Yang als dem Hellen, Lichten, dem Himmel, dem Männlichen, und dem Yin als dem Dunklen, Erdhaften, Weiblichen, aus deren Zusammenspiel sich das Leben der Welt entfaltet*).

Nach christlichem Glauben ist die Seele ein Wesen, das, in den Leib eingeschlossen, ihn beim Tode verläßt, um in den Himmel oder in die Hölle zu kommen. Seele im christlichen Sinne ist also ein Etwas für sich, sie ist nicht mehr das göttlich-natürliche Leben des Leibes, und

---

*) Eine ausführliche, treffende Darlegung des Taoismus bietet neben anderen Deutungen Rudolf Backofen in „Lao Tse, Tao Te King“, Vivos voco Verlag, München 15.

der Leib ist nicht mehr die göttliche Erscheinung der Seele. Der Mensch ist gespalten. Auch das „Leben“ der Natur ist nicht mehr gottwesenhaft wie einst (Atman = Brahman), sondern bedeutet nur noch das „materiell“-biologische Leben. Es bedeutet nicht mehr das Einssein von Erscheinung und Wesen.
Das Wissen um dieses Einssein, um die Wesensidentität, die All-Einheit lebt aber durch die gesamte Religionsgeschichte hindurch. Nach der indischen Ausprägung dieses Wissens klingt es in der Bewegung der „Gnosis“ (zu deutsch: Erkenntnis) wieder an. Nach der dort herrschenden Auffassung ist die Einheit der Welt zwar ebenfalls in zwei polare Mächte gespalten: Licht oben — Finsternis unten, Himmel und Unterwelt, wie es in Persien als Gegensatz von Ormazd und Ahriman (Ahura Masda und Angromainyu) mythisch dargestellt war, in Griechenland als Olymp und Hades, im germanischen Norden als Asgard und Utgard. Dieser Gegensatz entspricht auch etwa dem chinesischen Yang und Yin. Die Seele des Menschen gilt hier als ein Lichtwesen aus der oberen Welthälfte, das aber mit seiner Verkörperung in das irdische Kampffeld tritt und durch Erkenntnis seines wahren Wesens (Gnosis) von der irdischen Haft wieder erlöst wird. Dieses mythische Bild erscheint in zahlreichen Märchen, etwa als die Gefangenschaft der Lichtjungfrau in der Dunkelwelt riesischer Mächte, von Räubern, Stiefmüttern und anderen finsteren Gewalten. Man pflegt diesen Gegensatz (der Mächte des Lichts und der Finsternis) auch als Dualismus zu bezeichnen. Tatsächlich bezeichnet er aber die Polarität im Kreislauf der kosmischen Lichtmächte des zyklischen Weltbildes. Diese Polarität gewann dann im christlichen und zuvor schon im persischen Bereich religiöse Ausformung als die Auseinandersetzung der „guten“ und „bösen“ Macht in den moralischen Entscheidungen der Menschenseele.

Mit der Entstehung des christlich-katholischen Dogmas, vom zweiten Jahrhundert ab, wurde die Gnosis auf das schärfste bekämpft, soweit möglich vernichtet, ihre Verkünder und Bekenner vertrieben. Erhalten blieb eines der bedeutsamsten Dokumente der Religionsgeschichte, das vierte Evangelium. Freilich konnte sich das gnostische Gedankengut darin nur in Umdeutung auf eine geschichtliche Person als den vom Himmel, von oben gekommenen Gottessohn und sein geschichtliches Schicksal im dogmatischen Gewande erhalten. Tatsächlich enthält aber das vierte Evangelium eben jenes Mysterium der Erkenntnis, der Gnosis, der *Wesensidentität* von Lichtwelt oben und Menschenseele unten, das hier unter der mythischen, bildlichen Benennung als „Christuswesenheit" in Erscheinung tritt.
Die Kommentare von Walter Bauer und Rudolph Bultmann zum vierten Evangelium setzen seinen Text fortlaufend in Parallele zum Wortlaut mandäischen Schrifttums. Die Urmandäer lassen sich nach Kurt Rudolph in Syrien und im Osten bis ins dritte Jahrhundert zurückverfolgen. „Manda" bedeutet das gleiche wie „gnosis" nämlich Erkenntnis. Die mythische Hauptgestalt in den mandäischen Texten ist „Manda d'Haijé", das heißt Erkenntnis des Lebens *).
Der Gottesbegriff der Mandäer wurde „Das große Le-

*) Die Mandäer nannten sich selbst Nasoräer (mit s). Die Judenchristen, die Ebionäer, und Jesus selbst wurden Nazoräer (mit z) genannt. Beide Bezeichnungen stammen zwar aus der gleichen Wortwurzel „nsr", die nach Rudolph (S. 115) im Aramäischen, Arabischen, Babylonischen und Hebräischen die Bedeutung von „hüten", „bewahren" hat; geschichtlich haben aber Nasoräer und Nazoräer nichts miteinander zu tun, ebensowenig wie Jesus und die Mandäer. Darum ist die Verwandtschaft des Textes des vierten Evangeliums mit den mandäischen Texten ungeklärt. Die Ableitung des Namens Nazoräer von dem Ort Nazareth wird bestritten (Rudolph 115, Pauly, Reallexikon 16,2 S. 2096, Reitzenstein, Zimmern). Hermann Raschke (Das Christusmysterium) führt auch den Ortsnamen Nazareth auf die Wortwurzel „nzr" (nazar in der Bedeutung von „Geheimnis" zurück (S. 245 ff.). Jesus und Johannes der Täufer werden im Islam als Propheten mit Nazoräer bezeichnet (Rudolph, S. 114). Die Bezeichnung Jesu im Markus-Evangelium als Nazarener hält Rudolph für eine Entsprechung zu Nazoräer und zum hebräischen „nosrim" (Talmud).

ben“ genannt, auch Vater, Lichtkönig, Herr der Größe u. a. Dem entspricht Johannes 5, 17 und 9, 4. Die Formulierung „Ich und der Vater sind eins“ (Johannes 10, 30) klingt auch in 1, 9 an, sowie in 12, 36. Im Zusammenhang mit 5, 36 bis 47 sowie mit 17, 21 ff. erhält sie dann den Sinn: Ich, der Mensch, als Sohn, bin mit dem wirkenden Leben als Vater so eins, daß, wer mich sieht, in meiner Gestalt zugleich das göttliche Leben sieht, das mich mit meiner Geburt ins Dasein „gesandt“ hat.
Diese Allgemeingültigkeit der Gottessohnschaft kommt auch im koptischen „Evangelium veritatis“ und in aller Mystik und Gnosis zum Ausdruck.
Es ist also irrig, den Vaterbegriff des Jesus im Johannesevangelium mit dem jüdisch-christlichen Jahwe-Jehova gleichzusetzen. Vater und Sohn sind in 4, 20 rein mythische Begriffe. Man vergleiche dazu Johannes 8, 38 bis 42, sowie 43, 44 und 47! Ebenso ist es irrig, Jesus für einen vom Himmel herabgestiegenen, geschichtlich einmaligen Gottessohn zu erklären und nur dieser einmaligen Erscheinung das Einssein mit dem Vater als dem himmlischen Gott des Dogmas zuzugestehen. Man kann nicht Mythos und historisches Geschehen derart miteinander vermengen. Man muß entweder konsequent entmythologisieren oder — zu Gunsten symbolisch-mythischer Deutung konsequent enthistorisieren. Nach kirchlicher Lehre darf sich kein Mensch mit dem überweltlichen Gott in der Weise gleichsetzen, wie es Johannes 10, 30 und 12, 45 für Jesus in Anspruch nimmt. Der Standpunkt der Kirche deckt sich hier vollkommen mit dem der Juden in Johannes 10, 31 und folgende. Zu sagen „Ich bin Gottes Sohn“ bedeutet demnach eine genau so sträfliche Gotteslästerung, wie direkt zu sagen: „Ich bin Gott“.
Entkleiden wir aber nun den Gott seiner außerweltlichen, dinglichen Persönlichkeit, verstehen wir „Gott“ als rei-

nen Eigenschaftsbegriff im Sinne von göttlich (nordisch: das god, und wie die Silbe Gott in „Gott-heit"), so liegt weder in der Feststellung „Ich bin Gott" noch in der „Ich bin Gottes Sohn" eine Lästerung, ebensowenig wie in der Feststellung „Ich bin Natur" oder „Ich bin Leben". Vielmehr bedeutet das dann einfach „ich bin gottwesentlich" und drückt das innige persönliche Verhältnis des Menschen zur göttlichen Natur um ihn, wie auch zu seiner eigenen göttlichen Natur aus. Ein solches Bekenntnis trägt man freilich nicht auf die Straße, sondern behält es als tiefstes Geheimnis im Herzen.
Inmitten langer, blutiger Ketzerverfolgungen hat Meister Eckhart es gewagt, dieses Einssein, diese Wesensidentität mit dem Göttlichen im Abendland wieder öffentlich zu verkünden, heftigen Angriffen und endlich dem gegen ihn gerichteten Bannstrahl zum Trotz. Nach ihm gab es zur Zeit der Reformation wieder Gemeinschaften, die dieses Einssein vertraten. Bekannt wurde der Spanier Michael Servet, den Calvin 1553 zur höheren Ehre Gottes verbrennen ließ. Er vertrat den alten Satz des Irenäus: „Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott würde". Zur gleichen Zeit traten in Italien Faustus und Lelio Sozzini auf und riefen eine ansehnliche Bewegung ins Leben, die sie als unitarisch oder antitrinitarisch bezeichneten. Sie wurden aber bald vom Stoßtrupp der Kirche, den Jesuiten, vertrieben und flüchteten nach Siebenbürgen, nach Polen und schließlich weiter nach Holland, England und Amerika. Dort existieren Anhänger dieser Bewegung noch heute in beachtlicher Stärke und zählen bedeutende Männer zu den ihren.
Der Mystik verwandte Bewegungen in der Zeit zwischen dem 10. und 15. Jahrhundert waren die Katharer, die „Reinen", oder Albigenser, Waldenser, die Brüder und Schwestern des freien Geistes. Ihre Zahl ging in die Millionen. Sie wurden auf Befehl der Päpste durch eigens

gegen sie geführte Kriege sowie durch massenweise Verbrennungen, Ertränken und Foltern vernichtet, der Rest vertrieben. Walter Nigg's „Buch der Ketzer" führt umfangreiche Einzelheiten an. Unter den deutschen Mystikern der Reformationszeit und der unmittelbar darauffolgenden Jahre ist besonders Jakob Böhme zu nennen, der an Bedeutung Meister Eckhart nahe kommt.
Die Botschaft vom Einssein ist mehr als dreitausend Jahre alt. Im Abendland ist sie von den kirchlichen Mächten stets als Ketzerei verfolgt worden, und von der Gnosis ist hier heute kaum mehr die Rede. Aber in Indien, wo diese Botschaft zuerst verkündet wurde, konnte noch der Weise Maharishi, der erst vor wenigen Jahren starb, ohne Bedenken sagen: „Ich bin brahman". Die natürliche Wirklichkeit läßt sich nicht unterdrükken: der Mensch wird geboren als „Sohn" oder als Tochter des allgöttlichen Lebens aus einer langen Ahnenreihe einer halben Million von Jahren oder mehr und von noch weiterher, aus dem vormenschlichen Leben der Natur. Er lebt darum ewiges, göttliches Leben in seiner Natürlichkeit. Und er erhält es durch Nahrung und Atmung. Beides ist ebenfalls göttliches Leben der Natur, das sich *in ihn verwandelt.* Er kann empfinden, erleben, was durch die Sinne an ihn herantritt und ihm Freude oder Leid bereitet. Das ist sein durch seinen Leib ermöglichtes *seelisches Leben.* Luft, Nahrung, die ganze All-Welt ist das indische „brahman", auch „atman" genannt, und das das Göttliche ist in jeder seiner Formen. Das göttliche Leben der All-Natur ist im organischen Bereich zur biologischen Selbsterhaltung des Individuums und seiner Erbanlage, im menschlichen Bereich aber dem Individuum *bewußt,* seiner selbst bewußt geworden. Darum nennt der Mensch die allbewußte Natur das Unbewußte, aus dem er selber schöpft. Hegel spricht vom „Selbstbewußtsein Gottes im Menschen".

Zugleich mit diesem Selbstbewußtsein ist auch das *Denken* mit seinem sprachlichen Ausdruck entstanden. Aufmerksame Beobachtung zeigt, daß der Mensch sein Denken nicht „machen“, nicht selbst herbeiführen kann, sondern daß es in ihm auftaucht, kommt, ihm einfällt, ihn umtreibt. Besinnen heißt warten, bis der treffende Gedanke, das passende Wort aufleuchtet. *Die Natur denkt als Mensch in sprachlicher Form,* in vom Erleben abgeleiteten Begriffen und Worten. Das begriffliche Denken, von seinen Voraussetzungen, Gedächtnis und Erinnerung, bis hin zur schöpferischen Leistung eines Kunstwerkes, ist ein Naturvorgang im Menschen. Er kann sich dafür bereit halten, mehr nicht. „Die Sprache ist das Haus des Seins“, sagt Martin Heidegger.

Daß das Denken der Menschen auch irrig, daß es überhaupt verschieden sein kann, ist in der individuellen Struktur alles organischen Lebens begründet. Die Möglichkeit einer „Wahrheit“ zum Gegensatz eines Irrtums ist erst mit der Prüfung der Seinsmöglichkeit von Natur und menschlicher Existenz gegeben.

Wir sprechen von Instinkt. Aber was ist das? In der Pflanze „denkt“ die Natur ebenfalls, in Gestalt des Wachstums, innerer chemischer Prozesse, der Anpassung. Und im anorganischen Bereich denkt sie in Gestalt von Kraftfeldern und chemischen Verbindungen. Denken heißt in allen diesen Fällen auf Sinn gerichtet sein. Geist oder Sinn herrscht nicht nur im Menschen, sondern in der gesamten Natur. Das bewußte Ichsein des Menschen ist sein Gewissen, seine Verantwortung, seine Antwort auf den erkannten oder erahnten „Willen“ der göttlichen Natur.

Auch seine Wünsche und sein Wollen kann der Mensch nicht selber hervorrufen. Es taucht ebenso in ihm auf, wie sein Denken. Man kann sagen: *die Natur will* in seiner Gestalt *etwas*. Der Mensch erfüllt *ihren* Willen

(den Willen des „Vaters"). Was jeweils gewollt wird, ist verschieden, je nach der Wesensart und Erkenntnis der Menschen, Tiere, Pflanzen, Atome. Als die Natur sich in das Ichbewußtsein des Menschen verwandelte (in sein „Gewissen"), begann er das Denken und Wollen der Natur in sich für sein eigenes zu halten. Das war und ist auch insofern richtig, als ja die Natur zu ihm geworden, das „Göttliche menschgeworden" ist. Der Mensch denkt und will als Natur, in dem Grad und der Art, wie er je sein wahres Wesen erkannt hat. Man darf hier nur die Begriffe Gott und Natur nicht christlich verstehen, sondern *wirklich,* nicht gegenständlich, sondern eigenschaftlich, wesentlich.
Im christlichen Sinne ist Gott absolut gut, das Göttliche etwas Fehlerfreies, Ideales — im Gegensatz zum Fehlerhaften, Bösen. Das Göttliche ist also ein menschlicher Wertbegriff geworden. Wir haben aber schon zu Anfang festgestellt, daß das Göttliche *alles* ist, also überwertig. Genauer gesagt: es ist der Spannungsbogen zwischen Aufbau und Abbau, zwischen hochwertig und minderwertig, zwischen wertschöpferisch und wertvernichtend. Man kann also nicht sagen, die Natur sei gut oder sie sei böse. Sie ist sowenig wie das Göttliche ein menschenähnliches Wesen, sie steht jenseits von gut und böse, schön und häßlich und allen anderen Wertgegensätzen. Es gibt auch keinen lieben oder zornigen Gott. Das alles sind unzutreffende Vermenschlichungen des Allumfassenden und Allwirkenden: „Auch das Unnatürlichste ist Natur" (Goethe).
Gott, das Göttliche, das allheitliche Leben sind nie und nirgends fertig oder „vollkommen". Es befindet sich ewig auf dem Wege des Werdens, der Steigerung über allen Abbau und alles Zerstören hinaus. Das Leben siegt ewig über seine eigenen Irrwege, es „erlöst" ewig seine eigene „Schuld". Es strebt im Menschen nach dem hö-

heren Wert. Aber kein Wesen kann über seine Anlage hinaus. Ein Raubtier wird niemals ein sanftes Lamm und ein gering veranlagter Mensch nie ein Genie. Aber jeder kann unter ungünstigen Bedingungen absinken, erkranken, verkrüppeln und lebensuntüchtige Nachkommen hinterlassen.

Dem Menschen sind bei der Gestaltung seines Lebens zwei Möglichkeiten gegeben: er kann sich gehen lassen, seinen Trieben, Genußwünschen und Leidenschaften hemmungslos nachgehen, *oder* sie als natürliche Gegebenheiten, die sie sind, einordnen, beherrschen, höheren Zielen und Werten unterstellen. Läßt er sich gehen, so wirkt er trotz seiner göttlichen Urwesenheit dem Anschein nach widergöttlich, widernatürlich, handelt er verantwortlich, so wirkt er im Sinne seiner Bestimmung und Wesenheit.

Das erwachte Ichbewußtsein bringt den Menschen in Gefahr zu vergessen, daß ein höheres Ich, das Leben der Allnatur, des Allgöttlichen in ihm lebt und in ihm Mensch geworden ist und nicht ein selbstgemachtes eigenes. Wer göttlich und natürlich voneinander trennt, wer nicht mehr weiß oder anerkennt, daß die Natur selbst das Göttliche ist und ihren Weg durch ihn, den Menschen, geht, der verläuft sich auf einem Irrweg. Der Mensch hat den Auftrag, dem Leben zu dienen, das größer ist als er (vgl. Joh. 14, 28), das aber kein Wesen für sich ist und ihm diesen Auftrag etwa von außen her stellen könnte. Der Auftrag erwacht vielmehr als „Ruf" in ihm selbst, da das göttliche Leben sich in ihn selbst verwandelt hat.

Es wird Zeit, daß wir uns der Botschaft Friedrich Hölderlins von der heiligen, allerschaffenden, göttlichen Natur erinnern. Man darf sich nicht irre machen lassen, wenn Theologen die Schau vom Einssein des Göttlichen und des Natürlichen, des Göttlichen und des Mensch-

lichen „Pantheismus“ nennen und die „Vergötterung“ der Natur Heidentum schelten. Es gehört eben Mut dazu, das Göttliche wieder in die Wirklichkeit unseres Lebens hereinzuholen, so unheilig und gottfern auch die Gegenwart erscheinen mag. Es ist gewiß nicht leicht, sich selbst wieder als göttlich zu erleben; denn ein anerzogenes Denken läßt die Erkenntnis nicht zu, daß das Göttliche in aller Natur und im Menschen erst im Wachsen und Werden ist, sich selbst steigernd, sondern sieht es als etwas Jenseitiges an, demgegenüber der Mensch nur ein bedeutungsloses Wesen ist. Aber das ist ein Irrtum. Das Leben der Welt wird in unserem Bereich *nur durch uns.* Wir allein sind verantwortlich für uns selbst, für unsere Umwelt, für die Zukunft. Keine Gottesmacht wirkt von außen her, was wir selbst zu wirken haben, sondern sie tut es in unserer Gestalt, in unserem Gewissen, in unserem Streben. Und wir wirken durch ihre Kraft, an ihrer Stelle. Darin sind wir Persönlichkeit, darin wurzelt unsere Würde und Größe, unser Auftrag und Ruf. Für uns allein und aus uns allein sind wir ein Nichts, aber als Menschwerdung des allheitlichen göttlichen Lebens sind wir *dieses Leben selbst:* Joh. 5, 17: „Mein Vater wirket bisher und ich, sein Sohn Mensch, wirke auch“. Dieser Begriff des Wirkens ist klarer Ausdruck der Wesensidentität des allheitlichen (göttlichen) und einzelheitlichen (menschlichen) Seins und darum „absolute Wahrheit“ (Hegel und Joh. 8).
Das ist das eigentliche Wesen des Menschen. Man mag solche Anschauung „Glaube“ nennen, Glaube an eine hohe Berufung, oder von Freiheit sprechen, von der Freiheit der göttlichen Bestimmung des Menschen (Fichte).

VOM EWIGEN IM ZEITLICHEN

Die Umstellung vom Glauben an einen fernen Gott und an ein Jenseits zum unmittelbaren Einssein mit dem All-Leben und zur eigenen Gottwesenheit bedeutet gewiß einen weiten Sprung aus den gewohnten Anschauungen. Noch schwerer fällt vielen der Verzicht auf die Hoffnung eines ewigen Lebens des Ich nach dem Tode. Der Mensch hängt an seinem Ichsein und wünscht, daß es von Dauer sei, kann sich nur schwer dazu verstehen, daß nach seinem Tode „alles aus" sein soll. Ihm ist ein Ewigkeitsbedürfnis eingeboren, da ja das All-Leben tatsächlich ewig ist. Dieses Bedürfnis überträgt der Mensch auf sein Ich, und das ist seine Täuschung.
Was also ist wirklich ewig? Und was ist, wenn auch nicht dem Wesen, so doch der Erscheinung nach, zeitlich? Gibt es überhaupt etwas nur Zeitliches?
Ewig, ohne Anfang und ohne Ende, ist zweifellos das schöpferische Wirken der All-Natur. Aus nichts entsteht nichts. Nach aller Erfahrung muß Gewirktes das Ergebnis eines Wirkens sein. Das Wirken selbst kann nicht gewirkt sein. Es gibt keine erste Ursache, keine Entstehung des Wirkens. Das Ewige muß im Wirken selbst enthalten sein.
Es gilt der Satz von M. Eckhart: „Dar umbe lebet ez âne warumbe in dem, daz ez sich selber lebet" (Dt. Werke I, 92).
Was aber gewirkt wird, ist *als Gewirktes* nicht ewig, sondern immer im Wandel, immer vergänglich. Jedoch *im* Gewirkten ist das Wirken im ewigen Fortgang begriffen, nicht von außen, sondern von innen her. Das Wirken und Verwandeln, das Gestalten und Umgestalten ist das Ewige. Die jeweilige Gestalt ist das Zeitliche. Es ist ein grundsätzlicher Irrtum, die Gestalt selbst, z. B. die einzelmenschliche Ichperson oder irgend

eine andere Naturerscheinung, für ewig zu halten. Doch gibt die Wirkmacht, die im Gestalteten sich selbst wirkt, dem Vergänglichen, dem Zeitlichen erst seinen Sinn. Alles Zeitliche *ist* und *lebt* das Ewige, oder umgekehrt: das Ewige lebt sich selbst ***nur*** in Gestalt des Zeitlichen: „Das Ewige regt sich fort in allen" (Goethe).
Geborenwerden heißt, vom Ewigen gewirkt und weitergewirkt werden. Aber das Ewige vollzieht dieses Wirken nicht als ein Ding für sich, etwa als Gott, sondern es zeugt *sich selbst* in der Polarität männlich-weiblich. Die Menschen nennen es „Liebe" (Eros), als die Urmacht, als das Schöpferische im Verhältnis zu seinen Selbstgestaltungen. Die Schöpfermacht ist der „Liebesdrang des Ewigen", sich selbst im zeitlichen Wechselspiel zu verwirklichen, gleichsam sich selbst im abrollenden Wirklichkeitsfilm zu erleben.
Gelingt einem Menschen dieser Sprung aus seiner zeitlich-vergehenden Ichheit in das Wissen um sein wesentliches Ewigsein, so erlebt er seine wahre „Unsterblichkeit".
„Er wird leben, ob er gleich stürbe" (Joh. 11, 25). Er ist nicht nur im Denken eins geworden mit dem Ewigen, sondern lebendig eins.
Sterben zu müssen, bedeutet dann nur ein Abschiednehmen von der Bewußtheit des Gestaltetseins und noch ein Weniges mehr: nämlich die Beendigung einer Aufgabe am Ewigen, die mit der Geburt gestellt wurde. Diese Beendigung geschieht unfreiwillig, wie auch der Eintritt ins individuelle Leben, und oft vorzeitig. Das ist aus mancherlei Gründen schmerzlicher als ein einfaches Abschiednehmen. Die sich an das vergängliche Ich klammern, hoffen darum auf ein Wiedersehen in der „anderen Welt". Wer aber nicht mehr am Ichsein hängt, weiß, was die indische Urformel sagt: „Tat twam asi — das *alles* bist *du*" (Chandogya Upanishad, Deussen, Geheim-

lehre 105—111). In allem, was um dich ist, siehst du dich und das ewige Wirken vor dir. Das alles ist ein Wieder-Erscheinen dessen, was auch du bist, des Ewigen. Läuft das nicht auf den Glauben an Wiederverkörperung hinaus, zu dem sich so viele bekennen? Ja und Nein! Ja, insofern das Ewig-Göttliche — und nur dieses — sich unablässig neu verkörpert, gestaltet, wandelt, geboren wird und stirbt. Nein, insofern kein Gestaltetes, keine Ichheit, kein Vergängliches bleibt, wie es ist oder sich in seiner zeitweiligen, alternden, sterblichen Wesensweise wieder verkörpert oder in einem jenseitig gedachten Himmel ewig weiterlebt.

Solche Vorstellungen leiten sich aus dem alten Glauben her, daß der Mensch ein Lichtwesen sei, aus der himmlischen Lichtwelt stamme und nach seinem Tode wieder dorthin aufsteige. Bei den alten Völkern galt das Licht als das Göttliche und der Tod als das Einswerden mit dem Urlicht. Zu dem Irrtum einer persönlichen Unsterblichkeit aber hat die Menschen dasselbe verführt wie zu der Annahme eines gegenständlichen, persönlichen Gottes: es wurde eben jene verhängnisvolle Trennung, Spaltung des lebendigen Einsseins vollzogen; das eigene Lebendigsein wurde als die „Seele" vom Leibe abgetrennt, dieser nur noch als toter Stoff betrachtet und als das Gefängnis der Seele. Man glaubte, mit dem letzten Hauch „entfliehe" das Leben als Seele aus seinem Kerker und führe ein ichhaftes Dasein weiter. Das lateinische Wort anima bedeutet gleichzeitig Hauch und Seele.

Eine solche Vergegenständlichung des leiblichen Lebens als Seele stellt aber eine falsche, wirklichkeitsfremde Definition der Seele dar. Seele ist doch gerade die *Fähigkeit, zu leben und zu erleben* mit Hilfe des Leibes, mit Hilfe der leiblichen Organe. Einen Leib haben und leben können, bedeutet ein und dasselbe, eine untrenn-

bare Einheit, die auch im Tode nicht getrennt wird, sondern nur als solche erlischt.
Auch die Bewußtheit, das Bewußtsein, ist eine Leistung des Leibes, in der Gehirnorganisation, und muß mit diesem erlöschen. Das Ich-Erlebnis ist an die vergängliche Gestalt gebunden.
Aber das Leben, das Wirken und Gestalten hört mit dem Tode einzelner Lebewesen nicht auf. Es gestaltet sich unaufhaltsam weiter, es kann nicht sterben, es wandelt sich nur, wandelt sich unaufhörlich weiter in allem, was ist und weiter wird, in gezeugten Kindern, in geschaffenen Werken, in aller Mühe auch und Sorge, die ein liebender Mensch in das Leben hineinlebt, hineinwirkt. Das alles ist das Ewige in seinem ewigen Wandel, und so, nur so geht auch der Wunsch des Menschen nach ewigem Bestand in Erfüllung, nicht für sein Einzel-Ich, sondern für das All-Leben, an dem er Teil hat zu seiner Zeit. Erst wenn er von seinem Ich sich löst, dem Ewigen sich verbunden weiß, gelingt ihm der Sprung ins Einssein, lebt er ewiges Leben in zeitlicher Form, erst wenn er über den Wunsch nach einem Wiedersehen mit geliebten Einzelmenschen hinauswächst und in allem, was ist, das Ewig-Göttliche schaut:
„Es war da, das Höchste, in diesem Kreise der Menschennatur und der Dinge war es da",
sagt Hölderlin. Das ist die wirkliche Allgegenwart des Göttlichen, das ist wirkliches Ewigsein.
Höchste sittliche Forderung ist doch die Selbstlosigkeit. Ist es denn selbstlos, an seinem Ichsein zu hängen? Ist *das* letzte Bereitschaft zur Hingabe? Ist nicht gerade der Tod „der Liebe Erfüllung", wenn Liebe Hingabe bedeutet? Im Tode gibt sich das Ich an das Ewige hin, sinkt hin und taucht wieder ein in das ewige Meer der Liebe, aus der alles geboren wird.
Das Ewige gestaltet sich und löst sich wieder aus dem

Gestaltetsein in die Urfreiheit der Elemente. Alles Leben ist ein Spiel lebendiger Urelemente, ein Sich-vereinen und wieder Sich-trennen, ein wundersames Sich-anziehen, Verbinden und Wiederauflösen, zur Gestalt werden und wieder entwerden. Dieses Spiel der Elemente ist der göttliche Tanz des Lebens mit seinen Gestalten:

> „Sie auf in die Welt! Ist sie nicht wie ein wandelnder Triumphzug, wo die Natur den ewigen Sieg über alle Verderbnis feiert? Und führt nicht zur Verherrlichung das Leben den Tod mit sich in goldenen Ketten, wie der Feldherr einst die gefangenen Könige mit sich geführt? Und wir, wir sind wie die Jungfrauen und Jünglinge, die mit Gesang und Tanz, in wechselnden Gestalten und Tönen den majestätigen Zug geleiten",

dichtet Hölderlin und schließt das Hyperion-Bekenntnis mit den Worten:

> „Wie der Zwist der Liebenden sind die Differenzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewig glühendes Leben ist alles."

Dieses Bild vom ewigen Wandel und Neugestalten, vom Trennen und Wiedervereinen, in jeder Minute im Herzen tragen bedeutet ein tägliches Hineinsterben in das Ewig-Göttliche, wie es ein Auftauchen daraus war, und sichert den seligen Tod mit einem letzten Lächeln auf den Lippen. Wer sich so von sich selbst löst, sein höheres, ewiges Sein entdeckt, der bedarf nicht der Verewigung seines zeitlichen Ichs, der *ist* schon das Ewige und kann mit Meister Eckhart sagen:

> „Darum bin ich die Ursache meiner selbst nach meinem ewigen wie nach meinem zeitlichen We-

sen... Was ich nach der Zeit bin, das wird sterben und zunichte werden, denn es ist vergänglich... In meiner Geburt wurden alle Dinge geboren; ich war Ursache meiner selbst und aller Dinge, und wenn ich wollte, so wäre weder ich, noch alle Dinge, und wäre ich nicht, so wäre auch Gott nicht." (Büttner 152.)

Das ist nicht die Sprache des zeitlichen Ich! Nicht intellektuelle Erkenntnis, sondern tägliches Erleben, nicht ein bloßes Wissen, sondern ein heiliges Ergriffensein ist das Wesen dieses Eins*seins*.

Über das Gefühlserlebnis hinaus bedeutet es eine Aufgabe, ein verantwortliches Hineinstehen in den ewigen Gang des göttlichen Lebens, ein Handeln im Namen des All-Göttlichen. In diesem Verantwortlichsein für das Ewige, alles Vergängliche hoch überwölbende leuchtet die wahre Größe und Würde des Menschen auf. Zwar ist keiner von uns etwas aus sich und für sich, als Einzelwesen sind wir ein reines Nichts. Als Verkörperung des Ewigen aber sind wir alles, sind wir das Schöpferische selbst, in seinem Auftrage an dem Ort, wohin das Leben uns geboren hat. Nur in der Hingabe an diesen Auftrag gewinnt unser Da-Sein und So-Sein *Sinn*. An diese hohe *Aufgabe* zu glauben, auch bei der Erfüllung der einfachsten Alltagsaufgabe, das ist heiliger Lebensglaube, das einzige Motiv, das unser Handeln im tiefsten Grunde bestimmen darf.

Gewiß muß manches Geborene früh wieder hinuntersinken in die Ewigkeit der Elemente, muß fast jeder ernstlich Tätige schließlich Abschied nehmen mit dem wehmütigen Gedanken, seine Aufgabe nicht bis zum höchstgesteckten Ziel erfüllt oder sie mit vielen Mängeln durchgekämpft oder mit nie wieder gutzumachender Schuld belastet zu haben. Aber das ewige Meer des

Schöpferischen, der All-Liebe, trägt alles, nimmt alles mütterlich in sich auf als stillen Keim neuen Werdens, auch alles sogenannte Böse, Verfehlte, Unvollendete und mit Schuld Beladene. Es gestaltet alles neu. Wir stehen in einem ewigen Stafettenlauf. Jeder eilt, seine Aufgabe, seine Leistung, seine Botschaft weiterzugeben an den nächsten Läufer. Uns Alten, dem Abschied Nahen folgt die Jugend, die „Jungfrauen und die Jünglinge, die mit Tanz und Gesang den majestätigen Zug geleiten".
Wohl ist manches Sterben notvoll und schmerzlich; aber wer sein Leben naturtreu geführt und seine leibliche Gesundheit ebenso heilig gehalten und gepflegt hat wie seine „Seele", dem wird der Tod Freund und Vollender sein; der wird auch nicht ängstlich fragen: was kommt danach? Er wird selbst sein Ich ins Grab der Allheit legen, damit es in Form eines anderen Ich aus diesem Grab wieder auferstehe:

> „Wenn ich auch zur Pflanze würde, wäre denn der Schade so groß? Ich werde sein, ich frage nicht, was ich werde. Zu sein, zu leben, das ist genug, das ist die Ehre der Götter."

EWIGKEIT STATT UNSTERBLICHKEIT

Vor einiger Zeit fand im Süddeutschen Rundfunk ein Gespräch über die Unsterblichkeit statt. Zunächst sprach *Karl Jaspers,* der Philosoph des Existenzialismus. Er führte aus, daß der Wunsch nach persönlicher Unsterblichkeit egoistisch sei. Das Ewige rage in das Zeitliche hinein, das ewige Sein komme zur zeitlichen Erscheinung. Damit komme allem Zeitlichen eine unerhörte Bedeutung zu. In diesem Leben werde zeitlich entschieden, was ewig ist. Die Gegenwart des Ewigen (im Zeitlichen) *sei schon* „Unsterblichkeit". Unsterblichkeit sei

nicht ein Wissen, sondern unsere Liebe und Treue (zum zeitlichen Leben als der erlebbaren Form des Ewigen). Als Zweiter sprach der Katholik *Norbert Luyten.* Er machte sich die Stellungnahme leicht, indem er sich kurzerhand auf die Offenbarung berief. Setzt man eine Behauptung als Dogma voraus, so wird schließlich jeder Beweis überflüssig. Das Dogma diktiert und nennt sein Diktat die „Wahrheit". Auf das oben genannte Thema bezogen bestand diese dogmatische Voraussetzung in dem gegenständlichen Gott und seinem geoffenbarten Wort, in der Dauerseele und in einer überzeitlichen Ewigkeit, die aber erst *nach* der „Zeit" beginnt.

Um so bedeutsamer waren am Rundfunk (SWR) die Worte des protestantischen Theologen *Karl Barth,* Unsterblichkeit könne nur von Gott ausgesagt werden (also vom Ewigen an sich, vom Sein an sich). Die Bibel spreche, sagte Barth, deutlich die Untrennbarkeit von Leib und Seele aus. Im Tode trenne sich *nicht* eine leiblose Seele von einem seelenlosen Leib. Der ganze Mensch sei die Seele seines Leibes, der Leib seiner Seele. Das Jenseits des Menschen sei nur noch Gott (das ewig Göttliche). Aber Gott habe sich in Christus längst für den Menschen entschieden, denn: Wer an mich glaubt, der wird leben, wenn er auch stirbt (Joh. 11, 25). Sehen wir von einem geschichtlichen Jesus Christus ab, so bedeuten diese Worte für uns: wer um das Göttliche in Gestalt des Menschen weiß, der erlebt in seinem Bewußtsein schon die Ewigkeit des zeitlichen Lebens. Und damit kehren wir zu den Worten von Karl Jaspers zurück.

Diese Erkenntnis entspricht aber auch der Mystik, der deutschen Mystik des Meister Eckhart. Alle persönlichen Fürwörter im 4. Evangelium beziehen sich ja nicht auf eine geschichtlich einmalige Person, sondern auf das „Christus" genannte göttliche Prinzip in Gestalt und We-

sen des Menschen (vgl. Joh. 12, 44 und 45). Dieses göttliche Prinzip ist es, das von sich sagt: *„Ich bin das Leben,* der *Weg* zum Leben und die *Wahrheit* des Lebens.“ Der vierte Sprecher in dem erwähnten Gespräch war der Basler Biologe *Adolf Portmann.* Er lehnte als Biologe eine Aussage über Unsterblichkeit ab, meinte aber, das Nachdenken über unsere Beziehung zur Welt werde sich nicht mehr an die Begriffe „Diesseits“ und „Jenseits“ halten, da uns das Geheimnis immer umgebe und durchdringe. Diese Worte Portmanns möchte ich so verstehen, daß eben das sogenannte „Diesseits“ seinen Ewigkeitscharakter unmittelbar in sich trägt und mit ihm eins ist.

Man kann, wie wir erkannten, von mancherlei Voraussetzungen aus philosophieren, auch von falschen. Wir werden aber eine Denkweise immer nur dann für „richtig“ halten, wenn der Ausgangspunkt „richtig“ ist. Diesen Ausgangspunkt berühren in unserem Falle zwei Fragen:

1. Ist der Mensch oder seine gegenständliche „Seele“ ein Wesen rein aus sich und für sich, losgelöst von allen Zusammenhängen mit der übrigen Natur; ist er also ein absolutes Individuum, das eine Existenz und eine Dauer *neben* der an sich schon ewigen Dauer des All-Lebens hat? *Oder* ist er eine Ausdrucksform, Wirkform, Aufgabe und Funktion des Lebens der Welt, das eben solche Aufgaben und Funktionen aus sich herausstellt, für sich benötigt und sich nur *darum* in so vielfältigen Wirkformen ausstreut?

2. Steckt in einem rein stofflichen, „materiellen“, im Tode also leblosen Leibe eine für sich allein „lebendige“ Seele, die irgendwo in dem für sich „toten“ Leibe ihren Sitz hat, die in ihn eintreten und ihn wieder verlassen kann, wie Anthroposophen und Christen es für möglich

halten? Oder ist diese „Seele“ einfach das vom Leibe untrennbare Leben dieses Leibes?
Die Naturwissenschaft betrachtet den Menschen heute als eine „Leib-Seele-Einheit“. Was wir „Geist“ zu nennen pflegen, sieht sie als die Denkfunktion im Gehirnorgan dieser Einheit an. „In-dividuum“ ist das Un-teilbare, nicht weiter Aufteilbare. Im Tode erlischt zwar das Leben des kunstvollen Aufbaus, der nun wieder abgebaut wird, aber die Elemente dienen auch weiter dem Leben, sind auch weiter lebendig.
Seele bedeutet also Erlebnis- und Empfindungsfähigkeit des leibhaften Menschen und ist eine organische, physiologisch-psychologische Leistung oder Funktion des Gesamtorganismus. Die Sinne stellen deren Unterfunktionen dar. Stirbt der Mensch, so hören diese Funktionen des Gesamtorganismus auf. Das Wort vom „ewigen Wert der Menschenseele“ (Harnack) kann also nicht auf eine persönliche Unsterblichkeit bezogen werden, sondern nur auf die Ewigkeit des All-Lebens. Auch eine Vervollkommnung der Einzelseele über die individuelle Existenz hinaus in weiteren Existenzen, Wiederverkörperungen, ist mit unserer Auffassung vom Wesen der Seele unvereinbar. Der einzelne Mensch hat die Aufgabe, die ihm mit diesem einen Leben auf Erden gestellt ist, nach bestem Vermögen zu erfüllen. Eine Vervollkommnung oder Steigerung bleibt dem All-Leben der Welt als Ganzem vorbehalten.
Entgegen der Anthroposophie und entgegen der Jenseitsvorstellung des Christentums können wir Ethik darum nur frei von Ichgebundenheit, Ichgläubigkeit und Ichewigkeit sehen. Die Vorstellung einer Trennung von Leib und Seele und einer Fortdauer dieser persönlichen Seele müssen wir als Bewußtseinstäuschung erkennen, die auf falschem Denken beruht. An ihre Stelle setzen wir die wesenhafte Einheit, die Identität von Einzelnem

und All. Jedes Einzelwesen vom Wirkungsquant bis zum Menschen ist eine Sondergestalt, eine Wirkform des All-Einen. Und es gibt nur dieses Eine, nichts daneben, nichts darüber. Ob man es Welt, Natur oder All-Leben nennt, ist gleich. Heidegger sagt zwar, es bestehe ein Unterschied, eine „Differenz" sowohl zwischen Grund und Erscheinung als zwischen dem Einen, dem Sein und dem Vielen, dem Seienden. Aber der Allgrund ist causa sui, ist sein eigener Grund, der sich in alles wandelt und doch diese seine Wandelgestalten, seine Wirkformen niemals aus sich entläßt, so daß sie für sich allein und abgetrennt in der Welt umherschwirren könnten als lebendige Individuen oder leiblose Seelen. Entsprechend der Identität von Zeitlichkeit und Ewigkeit gilt vielmehr das Wort des Theologen Paul de Lagarde: „Fühlt euch ewig, und ihr werdet siegreich durch alle Zeitlichkeit schreiten!" Es geht darum, das Ichbewußtsein zu durchleuchten und zu erweitern zum Allbewußtsein.

Ich bin das All-Leben in meiner besonderen Gestalt. „Ich bin Gott" in meiner besonderen göttlichen Aufgabe und habe nur die eine besondere Bestimmung, dieses All-Leben in ethisch höchster, ichfreier Form darzuleben, mich ihm ganz und gar einzuordnen. Das ist meine höchste Würde und größte innere Weite, die ethisch reinste Form meines Selbstbewußtseins. Und in dieser Umwandlung zum Allbewußtsein ist das Ichsein keine Täuschung mehr, sondern bedeutungsvollste göttliche Wirklichkeit.

Hier berühren sich Religion und Ethik an ihrer tiefsten Wurzel. Das religiöse Erleben des Selbst-All-Seins, des Selbst-Göttlich-Seins, der Berufung, selbst Ewiges zu wirken, und das Wissen darum ist die Quelle der Ethik. Und die Ethik ist nichts anderes als die Verwirklichung des Religiösen im tätigen Leben. Hier berühren sich auch Denken und Erleben in der An-dacht (Daran Denken),

der eigentlichen Bedeutung des Wortes religio, der Achtung vor der Göttlichkeit alles Seienden, wie Albert Schweitzer es nennt. Indem ich das Ewige ernstlich denke und mich selbst in Allem erblicke, bin ich Es, bin ich dieses All in meinem universellen Bewußtsein nach dem Wort Hölderlins:

> „Eins zu sein mit Allem, das ist der Himmel des Menschen"

oder nach dem indischen Wort:

> „Tat twam asi", das alles bist du.

Indem ich das bewußt denke, mich mit der Blume, dem Reh und dem singenden Vogel ebenso eins weiß wie mit dem Himmel, der Sonne und der All-Natur, wird es mir zum Erlebnis, durchwirkt mein Handeln, so daß ich das Göttliche nicht nur gedanklich in mir trage, sondern es leibhaftig schaue, als gegenwärtig schaue wie einst im griechischen Altertum, da alles in irgendeiner Weise göttlichen Wesens war vom Schilfrohr und Lorbeer und der Quelle bis zur höchsten Gottheit.

Einssein, Selbst-Göttlichsein bedeutet also auch, daß alles Bild, Symbol ist, bedeutet *Er*scheinung, Herausscheinen des Göttlichen, Theophania. Aber einen Widerspruch, ein Paradoxon enthält der Begriff der Identität doch: „das Einzelne, Mensch oder Fliege, ist nicht im logischen oder gegenständlichen Sinne (A = A) mit dem All identisch. Denn das All ist nicht ein Seiendes neben den vielen Einzelseienden, sondern es ist der eine Grund, die eine Seinsmöglichkeit alles Seienden. Das Einzelseiende ist nur eine Wirkform, eine Funktionsweise, oder eben ein Symbol, eine Er-Scheinung vom Ewig-Einen. Insofern sind beide nicht dasselbe, insofern besteht zwischen ihnen die Heidegger'sche „Differenz". Weiß man aber, daß alles Einzelseiende letztlich doch nur das All-

sein darstellen, darleben und wirken kann, so ist alles Einzelwesende auch wirk-lich, dem Wirkenden gleich, das All-Eine, jedes in seiner besonderen Art, Gestalt und Sonderwesenheit. Das Einzelne ist also wesenhaft und wirkend das Selbe, idem, mit dem Einen. Dieses Eine existiert aber nur als alles, als die Fülle aller Einzelerscheinungen wirklich und wahrhaftig. Für sich ist es „nichts". Auch das Einzelne ist, für sich genommen, nichts, weil es nur als das All-Eine lebt und existiert. Meister Eckhart sagte:

> „Die Kreatur ist das reine Nichts." (Dt. W. I 80, Bannbulle 26 Thery II 236)

Im Atomzeitalter bedeutet es eine Schulweisheit, daß organisch und anorganisch, kosmisch und irdisch ein und dieselbe Welt bezeichnen, daß Pflanze, Tier und Mensch eine und dieselbe allheitliche Dynamik leben. Diese dynamische Identität umschließt auch den Menschen und sein Verhältnis zur göttlichen Natur, sie umschließt Gott und Welt, Göttliches und Natürliches. Meister Eckhart drückt das so aus:

> „Der ‚Sohn' (Mensch) ist zwar ein ander*er* als der ‚Vater' (das All-Eine), aber nicht ein Ander*es*".

Diese Paradoxie von nicht identisch und doch identisch, diese „Differenz", muß klar verstanden werden. Das Göttliche, Gott, ist nicht teilbar, ist in allem Einzelnen ganz und ungeteilt. Der Mensch ist kein „Teil" Gottes, kein Teil des Lebens, sondern schlechthin Leben, Gott, Natur dem Wesen nach. Und doch ist er nicht mathematisch (logisch) gleichzusetzen mit All-Leben und All-Natur.

Das religiöse Erlebnis des Selbst-Allseins bedeutet mehr als das des Einsseins mit dem All. Versetzt man sich durch fortwährendes Darandenken in dieses Selbstsein

hinein, gewöhnt sich an den Gedanken, lebt sich in diesen anderen Zustand hinein, so bedeutet das eine vollkommene Umstellung aus aller vergehenden, ichgebundenen Frömmigkeit. Aus dem alltäglichen Menschsein wird ursprüngliche, wesenhafte Gottartigkeit, aus Vergänglichkeitsbewußtsein und Todesfurcht wird Ewigkeitsbewußtsein, aus ichgefesselter Einsamkeit und Heimatlosigkeit wird wahre Geborgenheit in der Mitte und Heimat des Menschseins. Das Bewußtsein, rings von Göttlichem umgeben zu sein, läßt sich dann nicht mehr beirren davon, daß diese Umgebung oft so erschreckend ungöttlich, unvollkommen erscheint, und man sich am liebsten aus der Menschenumwelt in die menschenferne Naturwelt flüchten möchte. Aus solchem Erschrecken vor der Unvollkommenheit wird es auch nur zu verständlich, daß die Altfrommen sich aus einer verlorenen Diesseitsgöttlichkeit in ein „seliges Jenseits" sehnen und in dieser Illusion sich glücklich fühlen.
Aber das Wahrheitserlebnis gewinnt einen höheren, heiligen Glanz und erhebt sich hoch über alles rein wissenschaftliche Wissen mit seinen Erkenntniswahrheiten und über alles illusionistische „Glauben" an ein dogmatisch behauptetes Jenseits, an eine andere, zweite Welt, der gegenüber die „natürliche" Welt wertleer, erbsündig, verdorben und rein materiell gescholten wird. Wer hat die natürliche Welt denn verdorben, wenn nicht der gottfern gewordene Mensch in seinem Ich-Machtwahn? Sehnend klagt Hölderlins Hyperion:

> „O nehmt die allesversuchenden Menschen, nehmt die Flüchtlinge wieder in die Götterfamilie, nehmt in die Heimat der Natur sie auf, aus der sie entwichen!"

Auch das sachlich wissenschaftliche, das verstandesmäßige Denken kann auf seinen tieferen Sinn, auf den

Weg zum Geheimnis des Lebens zurückgeführt werden. Dann erst werden Religion und Wissenschaft wieder wahrhaft eins. Denn das Religiöse ruht auf zwiefachem Fundament, auf wissenswahrer Erkenntnis der Wirklichkeit und auf wesenswahrem Erleben ebenderselben Wirklichkeit. Diese schaut uns dann anders an als nur oberflächlich sinnfällig, und wir schauen sie anders an, nämlich als Sinnbild, als ein sinnvolles Bild einer geheimnisvollen Tiefe.

So gewinnt das andere Hölderlinwort Bedeutung:

> „Wißt ihr den Namen des, das eins ist und alles?
> Sein Name ist Schönheit."

Das ist das einstige, einmalige Erlebnis der griechischen Seele, das sowohl im Eins und Alles Heraklits, als auch im Schön und Gut Platons Ausdruck gefunden hat. Bereits vor hundertundfünfzig Jahren ist dieses Bekenntnis zur Schönheit und zum Eins und Alles in deutscher Wesensprägung wieder aufgeblüht. Es gilt, diese Schau von der allgöttlichen Natur, in deren Armen auch der Mensch wieder seine Heimat findet, zu neuer Kraft zu erwecken und als volkstümliche Religion zur Wirkung zu bringen.

In solcher Schau gewinnt auch das Du für das Ich in Ehe und Freundschaft, in Gemeinschaft und Volk einen neuen, hellen Glanz. Das Leben wird schöner, harmonischer, edler. Ethik wird zur inneren Selbstverständlichkeit, die keiner Moralvorschriften mehr bedarf. Schiller schreibt in „Über Anmut und Würde":

> „Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grade versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf ... Mit einer Leichtigkeit, als wenn

bloß der Instinkt aus ihr handelte, übt sie der Menschheit peinlichste Pflichten aus, und das heldenmütige Opfer, das sie dem Naturtrieb abgewinnt, fällt, wie eine freiwillige Wirkung eben dieses Triebs, in die Augen. Daher weiß sie auch niemals um die Schönheit ihres Handelns, und es fällt ihr nicht mehr ein, daß man anders handeln und empfinden könnte."

Nur auf solchen menschlichen Voraussetzungen kann soziale und politische Führung beruhen, die den Gefährten Vertrauen fassen und freiwillig Gefolgschaft leisten läßt, so daß er sich nicht als unfrei Untergebener („Untertan") sondern im Dienst am Ganzen, am Leben fühlt. Auch der Freiheitsbegriff erfährt eine neue Klärung. Solange Freiheit als Willkür verstanden wird, kann man eine Freiheit des Willens nur verneinen. Begreift man aber die Koinzidenz, das Zusammenfallen von Einzelwillen und Allwillen (Schiller), so betrachtet man das Wollen nicht länger als individualistische Leistung, sondern als den Gestaltungsdrang des Weltgeschehens, als die Wirkfreudigkeit des Allgöttlichen in seinen Einzelerscheinungen. Und das Denken versteht man dann als ein Sich-Lichten des Allseins im Einzelsein. Und man folgt Schopenhauer, wenn er an die Stelle des Kantischen Ding an sich den Willen setzt, die Weltdynamik, die „Welt als Wille".
Der Begriff des Schöpferischen, frei von der Vorstellung eines persönlich-gegenständlichen Schöpfers, behält dann insofern Gültigkeit, als man neue, einmalige Gestaltungen einem Gerichtetsein zuschreibt, das über den Zufall von Mutationen und Ausleseerfolgen erhaben ist, also einem Sinn im Weltgeschehen, dem griechischen „kosmos" entsprechend. Und die Freiheit menschlicher Entscheidungen bedeutet dann nichts anderes mehr, als das

schöpferische Geschehen der Allnatur am Wirkort Mensch. Sie bedeutet also dasselbe, wie das Nicht-wollen des Tao-Te-King, die Ergebung in den Willen Gottes in der christlichen Dogmatik und die Ethik im Sinne Schillers:

> „Weil aber der reine Wille jederzeit mit dem Willen der Gottheit koinzidieren (zusammenfallen) muß, so kann niemals der Fall eintreten, daß wir uns aus reiner Vernunft gegen den Willen der Gottheit bestimmen“,

endlich auch wie die aktive, tätige Mystik des Meister Eckhart, das verantwortliche Handeln an der Stelle des All-Einen, Göttlichen, kurz die praktische Wirkung des Wissens um die Identität, um das Selbst-göttlich-sein. Diese Wesensidentität schließt alle Folgerungen religiöser Art in sich. Sie rückt die Gottesfrage ebenso in das rechte Licht wie die Frage nach der Unsterblichkeit und nach dem Verhältnis des Menschen zur göttlichen Allnatur. Gottfried Keller schrieb an seinen Freund Baumgartner:

> „Die Welt ist mir unendlich schöner und tiefer geworden, das Leben ist wertvoller und intensiver, der Tod ernster, bedenklicher und fordert mich nun erst mit aller Macht auf, meine Aufgabe zu erfüllen und mein Bewußtsein zu reinigen und zu befriedigen, da ich keine Aussicht habe, das Versäumte in irgendeinem Winkel der Welt nachzuholen.“

Und die Folgerung solcher Erkenntnis war seine Mahnung:

> „Trinkt, o Augen, was die Wimper hält,
> von dem goldnen Überfluß der Welt!“

Das Einssein gilt auch für die ganzheitliche Erscheinung des Menschen selbst. Leib, Seele und Geist sind nicht voneinander zu trennen, sie bilden eine lebendige Einheit. Wie Materie, Form und Wesen, oder Stoff, Gestalt und Eigenart. Ein Grundfehler menschlichen Denkens liegt darin, Begriffe als „Dinge" zu verstehen, obgleich sie doch nur Formen des sprachlichen Denkens sind. Der erlebende Mensch sieht sich von seiner „Innen"-Welt einer „Außen"-Welt gegenüber, die ihm nun von seinem Eigen-Stand (Subjekt) als Gegen-Stand (Objekt) erscheint. Er sieht eine Vielheit von Gegenständen, die er in „Begriffen" zu „begreifen" sucht. Tatsächlich gelingt ihm das nicht ganz. Denn, was er erlebt, sind nur Bilder von Vorgängen, von lebendigem Geschehen. *Wie* das Geschehen zustande kommt, wie es gewirkt wird, was das innerste Wesen des Erlebten ist, entzieht sich ihm. Die Versuchung, solche Vorgänge in den Rang von Gegenständen zu erheben, bringt schon das augenblicksschnelle Bewußtwerden mit sich, dann die sprachliche Benennung, endlich die Meinung, das Benannte bleibe, was sein Name besagt. In Wirklichkeit bleibt aber nichts so, wie es im Augenblick des Bewußtwerdens dem Erlebenden erscheint. Darum muß man Vorgang und Ding deutlich voneinander unterscheiden. In der lebendigen Wirklichkeit ist alles in dauernder Veränderung begriffen, auch das, was wir (irrtümlicher Weise) „tot" nennen; alles ist *Vorgang*. Es gibt in der Wirklichkeit gar keine „Dinge", nichts „Totes". Alles ist ein Werden. Es gibt kein bleibendes „Sein". Das sogenannte Sein, die Feststellung, daß ein „Ding" *ist,* bedeutet nur, daß wir ein Erlebnis gehabt haben und haben konnten. Diese Fest-Stellung bezeichnet gewissermaßen ein Fest-Halten des nie stille stehenden Lebensstromes durch den ergrei-

fenden, begreifenden, ordnenden Geist, den Ludwig Klages deswegen den „Widersacher der Seele", des Flusses lebendiger Bilder nennt. Was wir er-leben, ist immer Leben.
Unsere Seele ist also kein „Ding", das in uns steckt und aus uns heraus oder in uns hinein gelangen kann, sie ist das Erleben, das Empfinden, Fühlen, Wahrnehmen nicht nur der Außenwelt, sondern auch unserer Innenwelt. Die Seele ist unser Lebendigsein. Aber, ich wiederhole, das Erleben vermag nie ganz zum Innerst der Dinge, zum Innersten der Vorgänge vorzudringen, weder der äußeren noch unserer eigenen inneren. Dieses Innerste bleibt immer ein letztes Geheimnis.
Wie wird es denn möglich, daß wir überhaupt erleben können? Die „Sinne" vermitteln zunächst eine „Botschaft" von den Vorgängen des Lebens. Sinne bedürfen bestimmter spezieller Organe des Leibes, der Augen, Ohren und so fort. Mit deren Hilfe erleben wir Licht, Farbe, Gestalt, Schall, Geschmack, Geruch, Wärme und Druck, aber auch Schönheit, Freude, Schmerz, Ekel, Lust. Wo ist da die Grenze? Was ist stofflich, was seelisch? Vielleicht kann man es so ausdrücken: beides ist Leben in verschiedenen Funktionen. In seiner Urfunktion ist Leben zunächst Energie, Kraftfeld. Jeder Atomkern und jedes ihn umschwebende Elektron ist schon Kraftfeld, ist eine elementare Form von Leben. Ballen sich Energiemengen in Gestalt von Atomen und Molekülen zusammen, lassen sich Wellenbewegungen des Kraftfeldes unter bestimmten Umständen als Energiekörperchen, Korpuskeln, nachweisen, dann spricht man von Materie, also von Stoff. Aber diese sogenannte Materie hat damit ihr Wesen als bewegte Welle und Kraftfeld nicht verloren. Kurz: „Materie" ist heute auch in naturwissenschaftlicher Sicht nicht mehr der grobe, tote Stoff, wie man ihn früher darunter verstand, sie ist „Leben" geworden.

Zweifellos kann nun der Mensch „materielle“ Dinge, Vorgänge seiner Außenwelt in seinem Inneren „seelisch“ erleben. Das Sehen ist die Einwirkung einer Lichtwelle, also einer Energiewelle, auf die Netzhaut des Auges, wo sie eine chemische Veränderung in der Nervensubstanz hervorruft. Diese chemische Umsetzung pflanzt sich nun ihrerseits als elektromagnetische, also wiederum Energie-Welle im Sehnerv in das Seh-Zentrum des Gehirns fort und von dort weiter in das Bewußtseinszentrum, wo sie zunächst ein „Bild“ erscheinen läßt — wie, das ist schon Geheimnis. Der Energiestrom geht aber noch weiter in ein anderes Zentrum des Gehirns, wo sich Bedeutungen und sprachliche Formulierungen gestalten, gleichzeitig auch bestimmte Empfindungen auslösen — wie, ist wiederum Geheimnis. Aber offenbar geschieht in diesen Zentren das, was wir eben die „seelische Funktion“ nannten, das Erleben des Eindrucks als Lust, oder Unlust, Freude oder Schmerz. Innig damit verbunden ist dann bereits die „geistige“ Funktion, nämlich jenes Ordnen der Eindrücke in Fächer, die wir Begriffe nennen. Und dabei besteht, wie gesagt, die Gefahr, die Lebensvorgänge als „Dinge“ zu erfassen, festzuhalten und damit ihrer Lebendigkeit zu berauben.
Mit der Übermittlung der Eindrücke an die verschiedenen Zentren des Gehirns ist der Prozeß des Erlebens aber noch nicht abgeschlossen. Von diesen Zentren aus wirken weitere elektromagnetische Impulse in das motorische Nervensystem hinein und veranlassen Muskelbewegungen zur Abwehr oder zu irgendeiner zweckmäßigen Bewegung. Das alles spielt sich mit blitzartiger Geschwindigkeit ab, die sich nur nach dem jeweiligen Temperament unterscheidet. Und hier haben wir es bereits mit der Sphäre des *Willens* zu tun. „Will“ also das *Individuum*, oder „will“ das *Leben* im Individuum? Es gibt noch eine dritte Möglichkeit: vielleicht *wird* der

Wille des Lebens jeweils zum Willen des Individuums? Und damit stehen wir wieder vor der Grundfrage: Einssein oder Getrenntsein. Wenn man den Vorgang des Erlebens, wie wir es eben getan haben, von Stufe zu Stufe, von Station zu Station verfolgt, dann läßt sich das Leibliche, „Materielle" vom Seelischen, das Seelische vom Geistigen und dieses endlich vom Willensbereich *nicht* mehr trennen. Es handelt sich vielmehr um einen einheitlichen Vorgang, der an keiner Stelle abreißt oder künstlich zerschnitten werden kann. Das alles ist Leben. Und dieses Leben ist als „Erleben" das, was wir Seele nennen, und kann nicht stattfinden ohne das, was wir Leib nennen. Erlischt das Leben des Leibes, so ist sofort der ganze Stromkreis unterbrochen, alle Transformationen werden unmöglich. Wir haben es also nicht mit einem Ding „Leib", einem anderen Ding „Seele" und einem dritten Ding „Geist" zu tun, sondern mit *einem* zusammenhängenden lebendigen Vorgang, mit dem Leben selbst. Quod erat demonstrandum.
Aber ist vielleicht das Leben selbst ein „Ding", das mit dem letzten Hauch in Gestalt einer „unsterblichen Seele" entflöhe? Wer das Geheimnis dessen, was man bisher Materie nannte und von dem man heute weiß, daß es Materie und Energie *gleichzeitig*, also Leben ist, auf sich wirken läßt, der kann keine derartige Trennbarkeit mehr anerkennen, sondern nur noch Verwandlung, Einssein im ständigen Wandel.
Noch wollen getrennte wissenschaftliche Disziplinen die drei Grundfunktionen des Lebens erforschen. Physik, Chemie, Psychologie, Anthropologie und Philosophie arbeiten nebeneinander her. Sie wenden dabei verschiedene Verfahren an: von außen her das Experiment, die Beobachtung der Vorgänge, von innen her die Erforschung der seelischen Zustände und ihrer Geschichte, die Verhaltensforschung, endlich gewissermaßen von oben her

die Ordnung nach logischen und erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten. Der Gegenstand der Forschung ist aber immer der gleiche, ist immer das strömende Leben in seinen verschiedenen Arten zu wirken und erlebt zu werden, im anorganischen und im organischen Bereich. Der alte Streit zwischen Materialismus, Idealismus, Naturalismus, Biologismus ist also im Grunde nur ein Streit um *Verfahrensfragen*, darum, auf welchem Wege man am besten an das Geheimnis des Lebens herankommen kann, und die Begriffe Materie, Geist und Seele erweisen sich lediglich als Versuche, die verschiedenen Funktionen des Lebens in eine gewisse Ordnung zu bringen. Sobald aus diesem Ordnen aber ein Trennen wird, muß das Leben als die Grund- und All-Funktion Einspruch erheben. Es läßt seinen Strom in seiner lebendigen Wirklichkeit nicht zerschneiden, nicht aufhalten, nicht zum Erstarren bringen.

Auch, wo das Leben sich *Ganzheiten* geschaffen hat und grundsätzlich *nur* als Ganzheit erscheint, läßt es keine Zerschneidung zu. Keine seiner einzelnen Ganzheiten ist ohne Kraftfeld-Zusammenhang mit den anderen Ganzheiten. Dieser Zusammenhang mag physikalischer Natur sein (Gravitation), chemischer, elektromagnetischer oder seelischer Natur (Erlebnis, Empfindung), geistiger, geschichtlicher, kultureller oder traditioneller Art, das bleibt sich gleich. Er ist immer ein lebendiger, ein All-Zusammenhang, eine Gliederung in eine Mannigfaltigkeit von Ganzheiten, nicht von Dingen also, sondern von Vorgängen. Das lebendige Leben bleibt doch in allen seinen Erscheinungen „ganz“, sie alle sind *Leben*.

Eine Ganzheit hat immer einen bestimmten *Sinn*. Schon die Vereinigung eines Protons mit einem Elektron zur Ganzheit eines Wasserstoffatoms hat Sinn. Die Verschiedengestaltigkeit und Zusammengesetztheit dieses Sinnes wächst ins Staunenswerte mit dem Aufbau von hohen

Elementen wie Radium, Uran, mit dem Zusammenschluß zu Klein- und Großmolekülen bis zum lebendigen Eiweiß oder den Nukleinsäureketten als den Trägern der Erbfaktoren (der Gene) hin. Mit der Bildung anorganischer Massen zu Gebirgen und Himmelskörpern und dem Entstehen von Organismen bis herauf zum Menschen.
Grundsätzlich ändert sich an dieser Sinngerichtetheit der Ganzheiten auch dann nichts, wenn von außen oder innen der Sinn gestört oder zerstört wird. Denn alle Fehlwege, Zerstörungen und Sinnlosigkeiten im einzelnen gleichen sich im schöpferischen Gang der All-Natur durch das Sinn-Prinzip im Ganzen wieder aus. („Der Sinn des Seins ist das Inn des Eins.“ H. Böhme.) Nennen wir die Sinngerichtetheit das Göttliche, so muß grundsätzlich alles Entstandene, alles Gewirkte in gleicher Weise göttlich sein, wie es Leben und Natur ist. „Auch das Unnatürlichste ist Natur“, lehrt Goethe. Das Göttliche muß wie Natur und Leben, als Natur und Leben seine Fehlwege und Mißgestaltungen ebenso tragen wie alle Schuld seiner Menschen und muß sie ausgleichen durch Neuschöpfung oder Ausmerze. Diese Vorstellung fällt vielen deshalb so schwer, weil sie vom Dogmen-Christentum und vom Idealismus her gewohnt sind, das Göttliche als Ideal oder Vollkommenheit zu verstehen, anstatt als Wirklichkeit. Ein uralter Mythos aber, der auch ins Christentum eingedrungen ist, besagt, daß auch das Göttliche leiden und sterben muß, das Göttliche in Gestalt von Mithras, Odin, Christus oder in Schillers und Hölderlins Dichtung. Das ist die Urtragik des Weltgeschehens.
Verstehen wir also nun die Dreiheit der Funktionen als eine Einheit, die alles in sich schließt, was bisher mit entsprechender Einseitigkeit unter den Begriffen Geist, Seele, Leib, Materie, Energie verstanden werden wollte, so entsteht die Frage, was diese neue Einheit denn nun

eigentlich sei. Mit keinem der aufgezählten Begriffe kann sie benannt werden. Wilhelm Hauer hat in einem seiner Rundbriefe zu Kolbenheyers Bauhüttenphilosophie Stellung genommen, in der das lebendige Plasma als die schöpferische Einheit bezeichnet wird, aus der sich mit biologischer Notwendigkeit das Bewußtsein erhoben habe. Aber auch der Begriff Bewußtsein hat eine einseitige Bedeutung angenommen und wird nur als Objektbewußtsein, im Sonderfall Mensch auch als Ichbewußtsein verstanden. Ebenso ist der Begriff Plasma einseitig und nur auf den organisch-biologischen Bereich des Lebens anwendbar. Unsere Frage, was denn die Einheit letztlich sei, muß also tiefer gestellt werden, so etwa, wie sie Heidegger gewagt hat:

„Warum ist überhaupt Welt und nicht nichts?"

Was veranlaßt denn die Urelemente dazu, sich zum Beispiel zu einem Atom Sauerstoff zu vereinigen? Was veranlaßt eine Eisenhutblüte dazu, ein so kunstvolles Honiggefäß zu bauen, das nur bestimmten Insekten zugänglich ist, um damit sowohl für die Pflanze als auch für das Insekt etwas Zweckmäßiges, etwas Sinnvolles zu erreichen? Hier scheint weder Mutation, noch Auslese zur Erklärung auszureichen.

Die gleiche Frage kann auch anders gestellt werden: sind die Begriffe Energie, Materie, Geist, Seele selbst etwas Gewirktes oder sind sie nur die Ausdrucksform des Wirkenden? Erscheint das Urwirkende in diesen verschiedenen Funktionen, so daß diese es darstellen, oder ist das Urwirkende ein Etwas für sich, eine gesonderte Realität, die erst alle uns erkennbaren oder von uns als Funktionen erkannten Realitäten erzeugt? Wirkt das Schöpferische als Energie, als Materie, Geist, Seele usf. oder schafft es sich erst alles Erscheinende?

Ich will das, wonach hier gefragt ist, zunächst das Ge-

heimnis nennen, stimme aber Goethe darin zu, daß alles Innen und Außen, beides nur als verschieden gerichtete Sicht, ein „heilig öffentlich Geheimnis“ ist. Geheimnis und Offenbarkeit sind also stets wirkend eins. Nur so kann in religiöser Sprache die Menschwerdung Gottes, die Weltwerdung Gottes, die Wirklichwerdung des Urwirkenden Bedeutung und Wahrheitsgehalt haben. Wir selbst aber, als die seelisch-geistig-biologische Verwirklichung des schöpferischen Geheimnisses haben dieses auch schöpferisch weiter zu gestalten. Das ist unsere Urverantwortung. Das ist unsere wahre Wesenheit.

DER SINN DES LEBENS

Ist der Sinn unseres Daseins vom eigenen Ich aus zu bestimmen oder nur vom übergeordneten Ganzen und Ewigen her?
Hat das Leben der Welt überhaupt Sinn oder ist es nur eine zufällige Mischung von viel Sinnlosem, Grausamem und einigen seltenen Glücks-Erlebnissen, oder ein geschäftiges Treiben und Jagen nach Gewinn.
Und was ist die Aufgabe des Menschen, die Möglichkeit vorausgesetzt, das Leben habe Sinn? Ist es der „Kampf ums Dasein“ oder wie Hölderlin sagt:

> „die Sphäre, worin die ewige Liebe, die allen gemein ist, die Naturen alle zusammenhält?“

Versteht man unter Leben nicht nur das organische Leben, sondern — im Atomzeitalter durchaus berechtigt — alles Geschehen in der Natur, so drängt sich die Frage auf, wie dieses Leben dazu kommt, aus dem positiven Atomkern, den Protonen plus Neutronen, und dem negativen Hüllmantel der Elektronen eine ganze Reihe von Elementaratomen aufzubauen, in einem mikrosko-

pisch noch lange nicht erkennbaren Bauwerk, angefangen beim Wasserstoff mit einem Proton und einem Elektron bis zum Uran mit 92 Protonen, 92 Elektronen und 51 Neutronen; wie es aus diesen Atomen viele tausend Arten von Klein- und Großmolekülen bis zu Viren, Eiweißformen und Nukleinsäuren kompliziertester Zusammensetzung gestaltet; wie es aus diesen Molekülen Organismen mit Selbsterhaltung vom Bakterium bis zum Menschen und schließlich ganze Himmelskörper schafft. Und weiter taucht die Frage auf, wie dieses Leben es anstellt, seine Organismen durch selbst hergestellte Fermente, Hormone, Wuchsstoffe, Aufbauregler und Vererbungsgene zur Entfaltung zu bringen.
Ist das alles sinnvoll oder nur eine zufällige Häufung von „Materie", läuft hier nur ein Mechanismus ohne tieferen Sinn ab? Das wird doch kaum jemand ernsthaft behaupten wollen. Auch Störungen, Mängel und Mißbildungen sind kein Gegenbeweis gegen eine grundsätzliche Sinngerichtetheit des Lebens in der Natur.
Was für ein sinnvolles Bauwerk und chemisches Laboratorium ist eine Rose in all ihrer Schönheit, oder gar ein Mensch! Verstehen wir beide als wachsende, das heißt innerlich fortgesetzt sich atomar umwandelnde Organismen im Jugend-, Reife- und Alterszustand bis zur Erschöpfung der inneren Lebenskraft, so erübrigt sich die Frage, ob Sinn oder sinnloses Spiel. Daß alle chemischen und physikalischen Prozesse sich in elektromagnetischen Kraftfeldern, d. h. im Spannungsfeld positiver und negativer Kräfte abspielen nach dem Gesetz der Polarität, mag noch begreiflich und der Forschung zugänglich sein; daß aber jedes Tier genau seine ihm gemäße Nahrung, seine Artgenossen, seine Nachkommenschaft und seine Feinde kennt und zweckentsprechend behandelt, daß ein Tier klug denkt, eine Pflanze sich an ihre Umwelt anpaßt, daß in einem Menschen Gedanken und Gefühle

auftauchen, ihn beschäftigen und verfolgen, das grenzt schon ans Wunderbare. Aber all das, Gedächtnis, Erinnerung, Erkennen, Wissen, setzt eine bestimmte Organisation und innere Veränderlichkeit der labilen Gehirnmoleküle und Nervenbahnen voraus, die das Leben sich selbst schaffen muß. Alles Geistige und Seelische ist nur auf Grund chemischer, elektromagnetischer und immer zweckmäßiger, *sinn*-reicher Prozesse möglich. Sinn oder Seele ohne Materie und Materie ohne Sinn (Geist) gibt es nicht. Wir betrachten alle diese, weitgehend im Unbewußten sich abspielenden Vorgänge viel zu sehr als selbstverständlich. Wer aber ihre ganze Wunderbarkeit geahnt oder erkannt hat, der muß anerkennen, daß Sinn das tiefste Wesen des Geschehens ist.

Wie das Geschehen vor sich geht, das zu erforschen, ist Aufgabe der Wissenschaft. Daß aber überhaupt etwas geschieht, daß überhaupt Welt ist und nicht nichts, diese Tatsache entzieht sich jeder Fragestellung und Deutung. Daß ein Gott die Welt erschaffen habe, stellt nur eine Scheinantwort dar. Die Frage bliebe und lautete dann, was denn dieser Gott sei, ob er nicht nur ein Name sei für etwas nicht Denkbares, „Unvordenkliches", wie Schelling sagt, etwas, was „ganz anders" ist als alles Seiende, Existierende, was das „Wirkliche", also das Gewirkte übersteigt, transzendiert, oder, wie Meister Eckhart, Hegel, Heidegger und andere, auch Theologen wie Tillich sich ausdrücken: ein reines Nichts, der reine, real gegenständlich nicht seiende Seinsgrund, das reine Sein-können, die reine Möglichkeit.

Das Geschehen in der Welt ist trotz allem Unzweckmäßigen, scheinbar Sinnlosen, Zufälligen, trotz tausenderlei Störungsmöglichkeiten grundsätzlich auf Sinn, auf Steigerung gerichtet. Das eben ist das unfaßliche Wunder, dem wir den Namen des Göttlichen geben, und darum verdient grundsätzlich alles Geschehen diesen hei-

ligen Namen. Aber diese Sinngerichtetheit, diese Göttlichkeit des Geschehens ist nicht vollkommen, ist nicht rund und ausgeglichen, sondern schließt notwendig alle Störungsmomente in sich. Auch diese zweite Tatsache verlangt einen Namen, den Namen des Tragischen. Und dazu gehört insbesondere auch der ewige Rhythmus von Aufbau und Abbau, von Neuschöpfung und Tod.
Bedeutungsvoll ist nun die Aufgliederung des all-einen Weltlebens in lauter Einzelerscheinungen, Wesen und Individuen. Sie gehört grundsätzlich zur Struktur des Göttlichen. Entsprechend steigert sich die Sinngerichtetheit des All-Lebens zu individuellem Bewußtsein. Das menschliche Erleben des Weltgeschehens *erhellt* sich im Bewußtsein zu immer deutlicherer Erkenntnis und immer weiterer und tieferer Schau. Aber das sogenannte Unbewußte ist der Tiefengrund, aus dem alles Geschehen aufsteigt und gespeist wird. Denn der Mensch ist ja nicht der „Macher" dessen, was in ihm und um ihn vorgeht, sondern nur ein „Wirkort" des Allwirkens. So ist der Mensch zur Sinnschöpfung berufen. Das im Lichte seines Bewußtseins sich abspielende Denken ist Vorgang und Organ der Sinnschöpfung in ihm. Die Sinngerichtetheit des Lebens ist ihm selbst im Bereich seiner Möglichkeiten aufgetragen, wird seine schöpferische Aufgabe. Nennen wir sie, um auch ihr einen Namen zu geben, die Aufgabe des Wertens.
Das Leben ist somit zwar auf Sinn gerichtet. Dieser Sinn ist aber nichts endgültig Fertiges, sondern muß ständig neu geschaffen, betätigt werden. Das bedeutet für den Menschen, daß auch er Sinn oder Wert erst zu finden, zu erkennen und dann zu schaffen hat, daß er Wertentscheidungen zu treffen und nach diesen zu handeln, zu leben hat. Diese Aufgabe, dem Leben stets von neuem Wert und Sinn zu verleihen, nennen wir *Ethik*. Ihr stehen zur Seite Ästhetik und Wahrheitsforschung,

also Kunst und Wissenschaft, die Dreiheit des Guten, des Schönen und des Wahren.
Aus Göttlichem und Tragischem, Wertung und Ethik baut der Mensch sein Verhältnis zum Leben der Welt, zur Natur und zur Wirklichkeit seiner Umwelt auf, mit einem Wort: seine *Frömmigkeit*. Dieses Verhältnis ist ein innerlich zwingendes, es wird zur *Verantwortung* des selbstbewußten Menschen für Sinn- und Wertschöpfung. Verantwortung aber bedeutet *Freiheit* im ursprünglichen, schöpferischen Sinne.
Das Prinzip des Geschehens im All ist somit zugleich auch das Prinzip des Geschehens und des bewußten Handelns im Einzelwesen, nämlich Sinngestaltung. In ihr liegt das Wesen der Frömmigkeit beschlossen, deren Voraussetzung eben das wesenhafte Einssein von Einzelwesen und Allwesen ist, die Wesensidentität.
Inwiefern ist aber dieses Doppel: Ichheit und Bewußtsein, für den Menschen gefährlich? Kurz gesagt, es ist die Ursache fehlender Ethik, die Ursache aller Blendung, aller Täuschungen, Fehlwünsche und Trennungen von Subjekt und Objekt, von Innen und Außen, und es führt immer wieder dazu, die individuelle Aufgliederung des All-Einen zu vergegenständlichen. Aus dieser Urtäuschung des Menschen über sich selbst, über seine Herkunft aus dem Allsein, über den wahren Sinn seines Daseins folgt nicht nur alles sogenannte „Böse" alle Ichbefangenheit, sondern auch die *Verwechslung der Ewigkeit und Unendlichkeit des Lebens mit dem Wunsch nach individueller Unsterblichkeit*. Der Mensch hält sich für einen End- und Selbstzweck, anstatt sich lediglich als Ort, Mittel und Aufgabe im ewigen Ganzheitsgeschehen zu erkennen. Der Vergegenständlichung seiner selbst folgt dann die Vergegenständlichung des sinnschaffenden Weltprinzips in Gestalt eines gedachten Gottes über und außerhalb der Welt, sowie die Vergegenständlichung

dieses gleichen Prinzips in seinem eigenen Inneren zu einem „Ding“ namens Seele. Am Ende folgt dann weiter daraus die Verwechslung der Verantwortung für Wert und Sinn mit ich-geborenem Machtwillen und damit die grundsätzlich falsche „individualistische“ Deutung des Verhältnisses der Individuen zueinander als „Kampf ums Dasein“.
Zur Vorstellung eines solchen Kampfes gehört das „Fressen und Gefressenwerden“, die scheinbar ewige und „natürliche“ Kriegsneigung der Völker und ihrer Regierungen bzw. Hintermänner, das gegenseitige „Rauben“ von Licht und Lebensraum etwa der Bäume im Wald, alle Konkurrenz und Gewinnjagd der Menschen mit Neid und Mißgunst, Ausbeutung, Menschenverachtung und Genußsucht. Ein Mensch quält den anderen unter Mißachtung seines Gewissens und vergißt, daß dieser andere ein Gottwesen ist wie er selbst: homo homini deus, anstatt: homo homini lupus. Er schilt die Katze grausam, weil sie mit ihrer Beute spielt, und vergißt, daß er beim Fallenstellen nicht viel anders verfährt. Er unterscheidet zwischen fleischfressenden und pflanzenfressenden Tieren, liebt es aber nicht, wenn man diese Unterscheidung auch auf die Menschen anwendet, bei denen es ja auch Fleischesser und sogenannte Vegetarier gibt. Aber das ist natürlich etwas „ganz anderes“. Er schilt die Natur und vergißt, daß alles organische Leben von anderem Leben zehren muß und — daß es letztlich auch vom Gesichtspunkt der Lebenssteigerung aus nicht wünschenswert oder zweckmäßig wäre, wenn Viren, Bakterien, Insekten oder Mäuse die Erde beherrschten. Er bedenkt auch nicht, daß nur die Pflanze anorganisches Leben in organisches umzuwandeln vermag und damit die natürliche biologische Grundlage für alles überpflanzliche, blutbildende Leben ist. Der Mensch vermag diese Grenzscheide zu erkennen und anzuerken-

nen. Er vermag sich *wertend* und sinn-gemäß dafür zu entscheiden, von der ihm blutsverwandten Nahrung zu der ihm biologisch angemessenen Urnahrung zurückzukehren und damit dem „Kampf ums Dasein“ wenigstens in seinem Bereich eine andere Wendung zu geben.
Darwins Regel von der Selektion, von der Auslese des Tauglicheren beruht weder auf einem Kampf der „Individuen“, noch auf einer Zweckhandlung der Natur als einem denkenden Wesen, sondern ist die einfache Folge günstiger oder ungünstiger Erbanlagen und Umweltbedingungen im Wechselspiel. Nur der Mensch, der die Welt fälschlich von seiner Individualblendung aus deutet und entsprechend handelt, stört die natürlichen Beziehungen der Einzelgestalten des All-Lebens zueinander.
Das Schlagwort vom „Kampf ums Dasein“ entstand aus einer verhängnisvollen Mißdeutung der Vielfalt der Erscheinungen des Lebens, die irrtümlich als für sich seiende Individuen angesehen wurden, und aus einer Lebenshaltung, die dem nirgends zertrennbaren Lebenszusammenhang widerspricht. Diese Mißdeutung ist aber völlig unvereinbar mit dem wirklichen Weltprinzip der „Liebe, die alle Naturen zusammenhält“, und kann jenes Hölderlin-Wort nur als idealistische Phantasterei eines Dichters verstehen. Aber die Tragik der Welt, der Natur, des Lebens, des Göttlichen besteht ja gerade darin, daß es nichts absolut Vollkommenes gibt, daß — um es nocheinmal zu wiederholen — auch das Göttliche nicht vollkommen ist, sondern eine ewig sich erneuernde, stets weiterführende Sinnschöpfung, im Bereich menschlicher Ethik und Verantwortung ein ständiges, wertschöpfendes Streben nach Vervollkommnung. Der Mensch, der sich bewußt für Werte entscheiden und Werte setzen kann, steht damit in der vordersten Front des Allgeschehens. Von ihm werden die höchsten Opfer und die höchste Leistung verlangt.

Wer noch einen Sinn für sein Ich, für seine eigene „unsterbliche Seele" sucht, wer es nicht zu ertragen vermag, daß der Tod diesem individualistischen „Für-sich-sein" eine harte Grenze setzt, wer noch der Meinung ist, daß mit seinem Tode „alles aus" sei und das Leben daher für ihn keinen Sinn habe, wenn er oder sein Geist, seine Seele nicht ewig weiterleben könne, der hat noch nicht erkannt, daß alles Individuelle vom Atom und Bazillus bis zum Menschen nur eine *Seins-Weise* des all-einen Seins und Geistes ist und demgemäß nur aus diesem Einen Sein gelebt wird. Er hat noch nicht verstanden, daß er in der Erhellung seines Bewußtseins dieses All-Leben in seine ureigenste *Verantwortung* zu übernehmen hat: das große Ja zum Leben, das Nietzsche auszusprechen wagte. Der Sinn des Individuums ist somit nicht es selbst für sich, sondern seine Aufgabe an den kommenden Geschlechtern, an der Zukunft seines Volkes, an der Ewigkeit des Lebensganges. In dieser Aufgabe allein kann er sein wahres Glück, seine wahre Befriedigung, seinen wahren Daseins-Sinn finden. Sie ist reinste Hingabe, reinstes Opfer des ichhaften Sonderseins an das ewige Allsein. Sie erst ist echte Frömmigkeit.

NEUE LEBENSSCHAU

Man kann versuchen, das Leben mit Hilfe des Verstandes und der fünf Sinne zu deuten. Man beobachtet, unterscheidet und sucht die Vielheit der Erscheinungen zu ordnen, einzuteilen, zu benennen. Der Verstand erkennt eine große Zahl einzelner Dinge und strebt nach wissenschaftlicher Überschau und Erkenntnis.
Oder aber man begnügt sich nicht damit, das Äußere in seiner Vielheit zu erkennen, sondern fragt nach dem *Wesen,* nach den inneren Vorgängen, dem Warum und Wieso, fragt nach den Zusammenhängen im Weltgan-

zen und vor allem nach dem Verhältnis des erlebenden Menschen zur erlebten Welt.
Für den Verstand, die rationalistische Betrachtungsweise, besteht die Umwelt aus zählbaren Dingen nebeneinander, die Namen tragen, unter denen man immer das gleiche versteht: ein Baum ist eben ein Baum, ein Apfel ist dem Begriff und dem Worte nach ein Apfel und nichts anderes, ebenso wie eine Katze, ein Mensch, ein Stern und andere Beispiele mehr. Im Verlauf des Weltgeschehens sieht der Verstand demgemäß ein Nacheinander von Ereignissen, geordnet etwa nach Geschichtszahlen. Das menschliche Individuum betrachtet der Verstand als Subjekt, dem eine Außenwelt von Objekten gegenübersteht. Außen und innen sind für ihn getrennt.
Für den Blick aber, der das Wesen sucht, gibt es keine starren „Dinge", sondern nur *lebensvolle Vorgänge*. Alles Erlebte erscheint ihm als lebendiger Vorgang in dauerndem Wandel. „Leben" bedeutet ihm nicht nur das, was die Wissenschaft als organisch, als Leben im engeren Sinne bezeichnet, sondern auch das anorganische Geschehen, angefangen bei den Vorgängen im Atom, in Physik und Chemie.
Wer nach dem Wesen des Lebens sucht, der lauscht auf die inneren Vorgänge, sowohl in seiner Umwelt, als auch in seinem persönlichen körperlich-geistig-seelischen Leben. Er fragt nach der Bedeutung der Tatsache, daß er lebt, daß er in eine lebendige Welt hineingeboren wurde, und danach, was er nun, ohne doch willentlich zu diesem Eintritt beigetragen zu haben, darin zu tun habe. Seine Existenz, sein *Da*-sein erschöpft sich für ihn *nicht* im täglichen Mühen um Beruf und wirtschaftliche Sorgen. Er fragt vielmehr, was diese Existenz in einer unüberschaubaren, vielgestaltigen, rätselhaften Welt für einen Sinn haben könne. Er fragt nach seinem eigenen Woher und Wohin und nach dem Seinsgrund der Welt.

Alles derartige Fragen, sei es rational oder auf das Wesen gerichtet, ist schon ein „Philosophieren", auch wenn kein Fach-Philosoph, sondern ein ganz einfacher, schlichter Mensch der Fragende ist. Philosophieren heißt ja im Grunde nichts anderes, als ernsthaft und gründlich nachdenken über die Bedeutung alles dessen, was einem begegnet oder erscheint. Das Philosophieren ablehnen, heißt, das Denken scheuen, von den geistigen Gaben keinen Gebrauch machen, vegetieren.

Fragt man also nach dem Wesen der Existenz und zuerst nach dem Woher, so lautet die nächstliegende Antwort: wir sind als Kinder unserer Eltern geboren. Daraus ergibt sich sogleich rückwärts schauend die nächste Frage nach dem Ursprung der ersten lebendigen Wesen, der Bakterien und Einzeller oder der rätselhaften Viren und weiter nach der Entstehung der Mineralien und der Erde und endlich die letzte Frage: „Warum ist Welt und nicht Nichts?" wie sie Heidegger formuliert hat.

Darauf läßt sich antworten, alles einzelne Sein könne nur aus dem lebendigen Sein des Ganzen, aus dem All-Leben, der All-Natur stammen. Woher sollte es sonst stammen können? Das bedeutet aber: Alles Einzel-Leben lebt dasselbe *Eine* Leben, das alles in der Welt lebt, muß also mit diesem All-Leben eines und dasselbe, dem *Wesen* nach *identisch* sein. Zwar ist kein Individuum mit einem anderen identisch, sondern jedes ist in seiner Besonderheit von den anderen verschieden. Aber sie alle leben ein und dasselbe „Leben". Identität bedeutet somit nicht nur das Einssein jedes Einzellebens mit dem All-Leben, das es auf seine Art verwirklicht, *sondern Identität bedeutet eben darum auch das Selbst-Leben-sein jedes Einzelnen.*

Das All-Leben läßt sich nicht in Stücke teilen, es ist vielmehr als „Leben" in jedem Individuum lebendig und

wie dieses selbst unteilbar (In-dividuum). Ehrt und heiligt man dieses All-Leben als *das* Göttliche, nur als feiernde Grundeigenschaft und Benennung, nicht als Vergegenständlichung, als Hypostase, wie Kolbenheyer sagt, so darf man alles, was ist, selbst-göttlich nennen und als leibhafte Erscheinung des All-Göttlichen ansehen. Von dieser Grunderkenntnis ausgehend kann „Sein" nur den Seinsgrund und in ihm ein Vorhandensein, Erkennbarsein, Erlebbarsein bedeuten, nicht aber ein gleichbleibendes, statisches Sein. Denn alles, was „ist", ist ja lebendig in dauerndem Wandel begriffen, entweder im Aufbau, wachsend, oder im Abbau, schwindend, sich zersetzend. Alles ist *dynamisch*. Es gibt keine starren „Dinge", sondern nur Vorgänge. Alles was wir wahrnehmen, erfahren, erleben, ist Vorgang, Prozeß, „Leben". Keiner aber dieser dynamischen Vorgänge wie Baum, Apfel, Katze oder Mensch ist einzeln, ohne innigen Zusammenhang mit anderen Vorgängen und endlich mit dem Weltvorgang möglich. Der Vorgang Baum ist zum Beispiel nicht möglich ohne den Vorgang Licht, ohne die Vorgänge Erde, Luft, Wasser, Sonne, Milchstraße, Allwelt. Zu der Grunderkenntnis des Einsseins (als Selbst-Sein und Identisch-Sein) kommt also die zweite des Lebendig- und Dynamisch-Seins und die dritte des Zusammenhangs mit anderem Sein, mit dem All-Sein, dem All-Einen.

Nun besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen religiösem und wissenschaftlichem Erkennen, zwischen Erkennen und Erleben einerseits und zwischen religiösem Erleben und Handeln, zwischen Religion und Ethik andererseits. Das lateinische Hauptwort religio ist abgeleitet von dem Zeitwort religere (und nicht etwa von religare, zurückbinden) *). Religere bedeutet achten, ehren, im Gegensatz zu negligere, vernachlässigen, gering-

*) Nach Georges, Lateinisch-Deutsches Wörterbuch, ist diese Deutung verbreitet bei Cicero und anderen klassischen Schriftstellern. Nach dem lateinisch-französischen Wörterbuch von Haas und Kienle (1952) kommt

schätzen; religio bedeutet also Achtung, Verehrung, Andacht, ein gefühlsmäßiges Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt und zu sich selbst, das ihn tiefer und unmittelbarer ergreift als ein rein verstandesmäßiges Sich-in-Beziehung-setzen aus Nützlichkeitserwägungen, um der wissenschaftlichen Untersuchung willen, oder auch als Gleichgültigkeit. Am deutlichsten wird die Tiefe und Kraft des religiösen Empfindens durch die beiden Worte „heilig" und „göttlich" wiedergegeben. Heilig ist von dem alten Wort Heil abgeleitet, dessen ursprünglichen Sinn man noch aus seinem Gegenbegriff, dem Unheil, verstehen kann.

Das *wissenschaftliche* Erkennen dagegen liegt nahezu auf der gleichen Ebene wie das Philosophieren. Ihm liegt eine Untersuchung der Welt- oder Naturvorgänge auf ihre Ursachen hin zu Grunde, der Wille zu wissen, wie, warum und in welchen Zusammenhängen alles geschieht. Das Wort natura bedeutet im lateinischen soviel wie das Entstehende oder Entstandene, das Werdende oder Gewordene und ist gleichbedeutend mit dem griechischen physis, von dem die Physik ihren Namen hat. Aber physis bezeichnete mehr als heute Physik, es umschloß noch die ganze lebendige gewachsene und weiterwachsende Natur, nicht nur die mechanisch-anorganische.

Wissenschaft der verschiedenen Forschungszweige fragt also nach der Ordnung des Geschehens, nach Normen und Gesetzen (die aber nicht von einem Gesetzgeber gegeben gemeint sind). Sie beobachtet, stellt Versuche an und hält die Ergebnisse fest. Bei ihrer Erklärung und Deutung der Vorgänge geht sie von Annahmen und Ver-

---

(Fortsetzung von Seite 81)

auch die Ableitung von religare rückbinden bei spätlateinischen Kirchenschriftstellern (z. B. Laktantius) vor: („Kreuzbildung von religare und relegere zu diligo, neglego"). Diligere und neglegere haben aber nichts mit religare zu tun, sondern gehören zu religere. Das Lexikon bemerkt dazu: „Cicéron le rattache á relegere. D'autres auteurs (Lakt.) à religare". Lactantius lebte im 3./4. Jahrhundert. Das ist nicht mehr das klassische Latein und die ursprüngliche Ableitung von religio.

mutungen, von Hypothesen aus, die sie zu beweisen sucht. Wissenschaft will zu gesichertem Wissen gelangen und geht dazu ausschließlich rational vor.
Die Philosophie nähert sich schon einen Schritt weiter dem Religiösen, insbesondere dann, wenn sie nicht mehr rein rational und logisch vorgeht, sondern Wesensforschung betreibt. Wissenschaft ist eine notwendige Voraussetzung der Philosophie, wie diese eine notwendige Voraussetzung religiösen Erkennens und Erlebens sein kann. Alles Erleben rührt ja schon an das Religiöse. Und auch alles Erkennen ergreift den Menschen mehr oder weniger auch gefühlsmäßig.
Wissenschaft und Philosophie sind hier nicht im engen, akademischen Sinne eines Fachstudiums gemeint. Auch der einfachste Mensch strebt nach Wissen und denkt über seine Erfahrungen nach. Religiöses Erleben kann aber auch auf Grund irriger Erkenntnisse und falschen Wissens erwachsen. Über diese Möglichkeit muß man sich ganz klar werden. Solange die Anhänger solcher auf Fehlerkenntnissen beruhenden Religiosität sich nicht zum Richter über Andersgläubige aufwerfen, ist auch ihnen die mitmenschliche Achtung nicht zu versagen. Doch wird ein wahrheitliebender Mensch immer bestrebt sein, sein religiöses Erleben in vollen Einklang mit wohlbegründetem Wissen und Denken zu bringen.
Solange es Menschen gibt, sehnen sie sich nach Geborgenheit, nach einer unverlierbaren Heimat, nach Gemeinschaft mit Gleichgesinnten, nach Verbundenheit mit innerlich verwandten, Liebe ausstrahlenden Menschen, sehnen sie sich nach Freude, nach Schönheit, nach verstehender Bejahung, aber auch nach gütiger Nachsicht. Dieses alles nicht nur zu erhoffen, sondern auch zu bieten, dem anderen, dem Du, zu gewähren, auch das ist „religiöses" Leben, bedeutet Wärme und Nähe, eine Ahnung vom wesenhaft gleichen Leben, von der ursprüng-

lichen Identität mit dem heiligen Leben im anderen Menschen, in allem. Über das Gemeinschaftsempfinden hinaus findet solche religiöse Verbundenheit zum Mitmenschen in Freundschaft und Ehe ihre tiefste, innigste und glücklichste Erfüllung.
Das, was wir mit unseren fünf Sinnen wahrnehmen, ist nur die Oberfläche, die Außenseite der Wirklichkeit, das „Gewirkte". Das wirkende Innen ist nicht ohne weiteres erkennbar. Auch mit dem Elektronenmikroskop erkennt man die eigentlich wirkende Macht noch nicht. Wir sehen immer nur das Werk, das Bild, aber nicht den „Künstler", der es schuf, wir sehen das Entstandene, aber nicht den Entstehungs- oder Wirkgrund, den Seinsgrund selbst. Alles, was wir erleben, wahrnehmen, ist also nur ein Bild, ein Symbol eines tieferen Grundes. Aber das griechische Wort sym-bol bedeutet das Zusammengeworfene, das Zusammengeschaute, nämlich den Wirkgrund und seine Wirklichkeit in Einem, eben im Bild, im Symbol.
In aller Wirklichkeit *er*-scheint bildlich, symbolisch, etwas Tieferes, Wesenhaftes, das *Wirken* selbst. Die Unterscheidung von Wirken und Wirklichkeit rührt von unserem Verstande her, der alle Vorgänge zerlegt, zerdenkt. Tatsächlich ist eine solche Unterscheidung nicht möglich. Das Wort Wirklichkeit bedeutet in seinen drei Silben die Gestaltwerdung (keit), die dem „Wirk" gleich (lich) ist. Das Wirkliche und der Wirkgrund sind also beide gleich „wirk-lich". Keines von beiden ist wirklicher als das andere. Diese Gleichheit besteht in jedem Augenblick. Das Wirken findet ununterbrochen statt, darum ist die Erscheinung in dauerndem Wandel begriffen. Die Ursache setzt sich stets als Wirkung fort, wirkt und lebt sich in sie hinein. Das Bild, das Gewirkte ist also letztlich die Wirkmacht selbst in ihrem lebendigen Vollzug als Vorgang, als Prozeß.

BEKENNTNIS

Es gibt nur *ein* Leben in der Welt.
Dieses Leben ist alles, was ist, was je war und was je sein wird.
Außer diesem Leben gibt es nichts.
Dieses Eine Leben ist ewig, ist selbstmächtig, ist freischöpferisch und ist auf Sinn und Ordnung gerichtet.
Ich lebe dieses ewige Leben so, daß ich nur ES bin, nichts aus mir und nichts neben ihm.
ES ist mehr als ich, aber ich bin nicht weniger als ES.
Ich bin geborgen in ihm. Ich komme aus diesem Leben als dem Ewigen, ich lebe ES und ich kehre zu ihm heim, und es ist immer dasselbe.
Meine Ichheit bedeutet, daß ich mich nur zu diesem Leben bekenne und nicht ein Sein für mich sein will, weder zeitlich, noch *nach* meinem zeitlichen Erleben.
Ich liebe und ehre dieses Leben und diene ihm allein.
Diese Liebe, Verehrung und Hingabe fasse ich in die Worte GÖTTLICH oder GOTT.
Gott oder das Göttliche ist nichts anderes als dieses Leben, sowohl als sein schöpferisches Geheimnis, wie als seine sichtbare Erscheinung, die Allnatur.
Gott oder das Göttliche ist nichts für sich, es ist nur ein heiliger Name für das Leben der Allnatur.
Nur als dieses wirkliche Leben ist ES das „göttliche“ Leben, die „göttliche Natur“.
Ich bin ES in einer besonderen, nur mir bestimmten Seinsweise und Seinsform, sonst bin ich nichts.
Meine Liebe umfaßt alles, was ist; sie wird wirklich je nach dem Grade der inneren Verwandtschaft und der äußeren Notwendigkeit, zu helfen.
Ich glaube an meine Aufgabe in und an diesem Leben, weil ich glaube, daß dieses Leben selbst nichts anderes ist als schöpferische Aufgabe von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Stirbt mein Ich und seine Gestalt, so gebe ich meine Aufgabe weiter in die Hand des ewigen Lebens, das schon tausend Hände bereit hat, sie weiterzuführen.
Meine Aufgabe ist seine Aufgabe, mein Leben ist sein Leben. Ich bin nicht eins mit ihm als mit einem von mir verschiedenen. Ich bin ES selbst in der von IHM bestimmten Gestalt, Wesenheit und Aufgabe.
Alle anderen Menschen, Wesen und Erscheinungen sind dasselbe All-Leben wie ich, und mir lebendig verbunden.
Ich bin eine unscheinbare Drei-Einheit von Leib, Seele und Geist oder Gestalt, Erleben und Denken.
Ich bin sein Weg und auf eine Lebenslänge seine Gestalt. ES erlebt sich in mir und denkt in mir.
Ich bin frei, wie ES schöpferisch frei ist. Ich bin bedingt, wie ES sich selbst als Weltordnung bedingt. Ich bin göttlich wie ES, ich bin ewig, wie ES im Wandel seiner Gestalten ewig ist.
ES erscheint als die göttliche All-Natur, die auch meine Natur ist, welcher gemäß ich mein Leben führe.
Dieser all-einige und einzige Seinsgrund und seine Wirklichkeit ist die *Wahrheit* für alle, die sie innerlich erleben, die von ihr ergriffen sind und sich ihr liebend und gläubig hingeben.
Sie ist nichts und darf niemals sein ein Gebot oder ein Dogma für irgendeinen Menschen. Denn die *Freiheit* wirkt unmittelbar von innen. Sie duldet keinen Zwang, wie die Wahrheit nichts Unwahres und die *Einheit* kein Zweisein duldet. Polspannung ist Einheit im Kraftfeld.
Alles Leben ist ewig auf dem Wege zu höherer Vollendung. Dieser Drang wirkt in all seinen Erscheinungen, so auch in meinem Daseinswege.

Das Bekenntnis eines Schweizer Freundes in anderer Fassung darf ich hier mit seiner freundlichen Zustimmung auch einfügen. Es lautet:

EIN HEUTE MÖGLICHES GLAUBENSBEKENNTNIS

Ich glaube, daß die schöpferische Macht, die die Welt hervorgebracht hat, mich zum Mitarbeiter an deren Vollendung schuf und mir mit all ihren Kräften beistehen wird, soferne ich mit allen mir anvertrauten Kräften mich einsetze für ihr Ziel,
Das Reich der Gottgewollten Menschlichkeit auf Erden.
Ich glaube am sinnvollsten und fruchtbarsten zu wirken, wenn auch jede Alltagstätigkeit nach Möglichkeit eingeordnet ist in das Gesamt-Werk, ausgerichtet auf das Ziel REICH, dienend der Vorgestaltung der Welt für sein Kommen.
Ich glaube, daß mein Heil am sichersten und wahrsten geborgen ist in meinem Trachten nach dem Heile der ganzen Menschheit: dem Trachten nach dem Reiche wird es zugegeben.
Ich glaube, daß die mir anvertrauten Kräfte durch ihre Einspannung in das gottgewollte, aufbauende, reichschöpferische Menschheits-Werk vor ihren sonst unvermeidlichen Ersatzhandlungen und dämonischen Verirrungen bewahrt werden können.
Ich glaube, daß in jedem meiner Mitmenschen das unverletzte, ungefallene Urbild wohnt und nur darauf wartet, daß wir es ansprechen und aufrufen zur Mitarbeit, der auch von ihm ersehnten, seiner besonderen persönlichen Begabung und Berufung gemäß.
Ich glaube, daß Gott, der Vater des Menschen, auch selbst ewig-unendliche, vollkommene MENSCHLICHKEIT ist, so daß ich gerade bei vollster Selbsthingabe von liebevollster Menschlichkeit umfangen, von ihr erfüllt und so von meinen Unmenschlichkeiten geheilt werden kann: Gott, ein Führungsfeld der Menschlichkeit.
Ich glaube, daß Gott auch heute spricht wie nur je zu Zeiten der Propheten, und daß ich — von ihm zur An-

tenne seines Wortes erbaut, bei tiefinnerstem Lauschen dies zur Heilung der Weltnot von Heute ergehende Wort vernehmen kann, soferne dienendes Helfenwollen das Motiv meines Lauschens ist und nicht nur der seelische Genuß mystischer Vereinigung.

Manfred Beyer, Amden Kt. Glarus

Näheres sagt sein Büchlein „Verhängnisvolle Worte der Verkündigung".

2. Teil

DER WEG DER WAHRHEIT

DURCH DIE ZEIT

FRÜHESTE KUNDE

Wir besitzen Beispiele für das Wissen um die Gottwesenheit des Menschen aus ältester Zeit von Ost bis West. Und wenn hier nun dieses Wissen durch die Geistesgeschichte der Menschheit verfolgt werden soll, so muß bei den frühesten Zeugnissen begonnen werden.
Da ist zunächst das Tao Te King des Lao Tse in China. Er lebte von 604 v. Chr. an bis in hohes Alter. Rudolf Backofen hat seine Lehre unserem Verständnis zugänglich gemacht, und es lassen sich einige wesentliche Kernsätze daraus zitieren, die der religiösen Haltung des ganzen Werkes Ausdruck geben:

1. Das Unergründliche, das man ergründen kann,
   ist nicht das unergründbar Letzte.
   Der Begriff, durch den man begreifen kann,
   zeugt nicht vom Unbegreiflichen.
   Das Wesen erschaut, wer wunschlos zum Herzen der Dinge strebt.

16. Wer von der Unvergänglichkeit ergriffen wird, wird weitherzig. Der Weitherzige wird duldsam. Der Duldsame ist edel.

23. Wer sich in seinem Tun vom Unergründlichen bestimmen läßt, wird eins mit ihm.
    Wer sich in seinem Tun vom Innersten bestimmen läßt, wird eins mit sich selbst.

51. Daher verehren die Lebenden das Unergründliche nicht, weil es die Pflicht geböte, sondern weil es ihr Innerstes so will.

52. Unsterblich ist, wer im Wesen west und an keiner Gestalt haftet.

Bei diesen wenigen Sätzen mag und muß es hier bewenden. Wer mehr von Lao Tse hören, von seiner Lehre in sich aufnehmen will, greife zum Buch Backofens. Das „Tao" ist eben jenes Unergründliche, der „Weg" des Weltenschicksals, mit dem der Wissende auf seiner „Bahn" sich im Innersten in eins setzt. Der Weg des Schicksals und die Bahn des religiösen Menschen münden ineinander ein.

Eine zweite Quelle frühester Zeugnisse vom Wissen um das Einssein sind die indischen Upanishaden. Ihre erste Niederschrift erfolgte im 6. Jahrhundert v. Chr., die Veden weit früher. Das Besondere an dieser Quelle ist, daß die Verkündung ihrer Wahrheiten sich in der Religion und Philosophie Indiens bis zum heutigen Tage beinahe ununterbrochen erhalten hat, und daß indische Religionsphilosophie nicht zuletzt aus diesem Grunde heute eine führende Rolle spielt. (Erst in diesem Jahr 1961 erhielt der Vicepräsident der Republik Indien, Sarvapalli Radhakrishnan, für seine mit souveräner Beherrschung geschriebenen religionsphilosophischen Arbeiten den Friedenspreis des deutschen Buchhandels.) Doch zurück zu den Veden! Es folgen wieder einige Zitate, zunächst aus Rigveda I, 164:

> „Wo, teilzuhaben am Unsterblichen, die Vögel schlummerlos dem Feste zujubeln, da ist der Fürst des Alls, der Welten Hüter, der Weise, in mich Toren eingegangen."

In Atharvaveda XV, 1 wird (nach Hauer) der Vratya, der Gottgelobte, mit den höchsten göttlichen Mächten identifiziert, sein Atem dem ganzen Universum gleichgesetzt. Er geht in die Sonne ein und teilt mit den Göttern die gleiche Unsterblichkeit. Diese mythische Gestalt des Vratya geht auf einen kosmischen Eka-Vratya (Eka heißt

eins) zurück, der nach Hauer schon Gestalt der frühesten vedischen Epoche gewesen sein muß. Denn es heißt:

> „Du bist der Vratya, der Eka-Vratya, unerschaffen...
> Du bist der Gott des Seins. Möge ich zum wahren Sein kommen.
> Du bist Werden. Möge ich wirklich werden.
> Du bist Dasein. Möge ich zum wahren Dasein kommen...
> Was von mir (dem Gläubigen) in dir ist, gib mir wieder zurück."
> Die Gottheit fragt: „Was von dir ist in mir?"
> Antwort: „Mein Aushauch, mein Einhauch, mein Hören..."

Dieser Eka-Vratya wird an anderer Stelle auch als der Eine Seher (Eka-rishi) oder als Lebenskraft (Prana) im Menschen bezeichnet. Dieses Prana, im Menschen wohnend, ist zugleich der Allgott. Deussen übersetzt Vratya mit „Du bist von selbst geweiht". Das erinnert an das Odinwort „Ich selber mir selber geweiht".

In Rigveda 10, 81 heißt es (zitiert nach Deussen):

> „Der, opfernd sich in alle diese Wesen
> als weiser Opferer senkt, unser Vater,
> der ging, nach Gütern durch Gebet verlangend,
> ursprungverhüllend in die niedere Welt ein."

in Rigveda 10, 90:

> „Nur Purusha ist diese ganze Welt,
> und was da war, und was zukünftig währt...
> Drei Viertel von ihm schwangen sich empor,
> ein Viertel wuchs heran in dieser Welt,
> um auszubreiten sich als alles, was
> durch Nahrung sich und ohne sie erhält."

in Taittirija-Upanishad 2:
„Wenn jemand... eine Trennung zwischen sich und dem Atman (dem Göttlichen) annimmt, dann besteht sein Unfriede fort... Er, der hier im Menschen wohnt, und jener dort in der Sonne, sie sind eins.
Wer solches wissend aus dieser Welt dahinscheidet, der gelangt in jenen aus Nahrungssaft bestehenden Atman, und gelangt in jenen aus Lebenshauch bestehenden Atman, und gelangt in jenen aus Manas bestehenden Atman, und gelangt in jenen aus Erkenntnis bestehenden Atman und gelangt in jenen aus Wonne bestehenden Atman, vor dem die Worte umkehren und das Denken und ihn nicht finden. Wer dieses Brahmans Wonne kennt, der fürchtet sich vor keinem mehr." (Vgl. hierzu Johannes 16, 33.)
In Cvetacvatara-Upanishad 6, 11 heißt es:

> „Der eine Gott, verhüllt in allen Wesen,
> durchdringend alle, aller inn're Seele...
> wer den als Weiser in sich selbst sieht wohnen,
> der nur ist ewig selig, und kein andrer."

und in Brihadaranyaka-Upanishad 1, 10:
„Wahrlich, diese Welt war am Anfang Brahman. Dieses wußte allein sich selbst und es erkannte: Ich bin Brahman. Dadurch ward es zu diesem Weltall...
Vamadeva, der Rishi (der Weise), hub an:
‚Ich war einst Manu, ich war einst die Sonne.'
Und auch heute, wer dieses erkennt: ‚Ich bin Brahman', der wird zu diesem Weltall...
Wer eine andere Gottheit verehrt und spricht: ‚Eine andere ist sie, ein anderer bin ich', der ist nicht weise..."
In der Bhagavad-Gita, dem Gesang des Erhabenen, heißt es unter IV, 13/14 (zitiert nach Leopold von Schröder):
„Wisse, ich bin es, der Erhabene (Arjuna), der da wirkt und nicht wirkt, ich, der Ewige. Mich kann die Tat be-

flecken nicht, die Frucht der Tat begehr ich nicht! Wer so mich und mein Wesen kennt, wird nicht gefesselt durch die Tat."

Dazu III, 27:

> „Die Taten kommen all zustand durch Kräfte der Natur.
> Wen Selbstbewußtsein töricht macht, der denkt, ‚ich bin der Täter, ich.' "

und IV, 35:

> „Dadurch wirst alle Wesen du in dir erschauen und dann in mir."

endlich X, 20:

> „Ich, der Erhabene, bin die Seele dieser Welt, in aller Wesen Herz bin ich."

Und in Chandogya-Upanishad 8, 7—16 steht das berühmte Wort:

> „Ein Bestehen, aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, *das bist du* (tat twam asi), o Cvetaketu!"

und dieses tat twam asi wird dann in neun Stufen durchgeführt als der eigentliche Kern der Identitätslehre in den Upanishaden, diesem ältesten indogermanischen Zeugnis für die Gottwesenheit des Menschen. „Atman", „Brahman", „Purusha", „Arjuna" sind Namen und Symbole für jenes „Selbst" dieser Wesensidentität von göttlichem All und menschlicher Seele.
Eine dritte Quelle solcher frühen Zeugnisse fließt im Iran, in Persien. Vor Zoroaster hatten die Perser aus der gemeinsamen Wanderung mit den indischen Ariern auch die Götterwelt und die Götternamen mit diesen gemeinsam. Die alte Mondsymbolik ist noch deutlich. Am dauerhaftesten hat sich aber der Kult des Mitra oder Mithras

erwiesen, der, etwa wie Thor im Norden, Freund der Menschen und Kämpfer gegen die Dunkelmächte ist. Während in Indien der alte Indra (der Name bedeutet Kraft, Macht) und sein Symbol, der Stier, gegenüber Varuna, Shiva und Rudra mehr und mehr zurücktraten, blieb im Iran Mitra auch nach Zoroaster noch herrschend in den Mithrasmysterien, die als Soldatenreligion bis nach 300 noch dem Christentum gegenüberstanden. Hermann Lommel deutet den Mithras-Mythos als Bild der Wirklichkeit, als Symbol des Heldischen, das sich in diesem göttlichen Kämpfer manifestiert, und der göttlichen Lebenskraft für den Menschen. Kosmisches und menschliches Schicksal werden in gleichem Sinne gesehen. Das ist die Urform von Gnosis und Mystik.
Fritz Saxl hält in den Mithras-Mysterien das Heroisch-Aktive, im Christentum dagegen die passive Haltung für entscheidend: „Wie der Ägypter hofft, nach dem Tode ein anderer Osiris zu werden, so der Mithriast ein anderer Mithras.“ Mithras ist hier der Erlöser aus der Macht der Dunkelwelt, eine Gestalt des alten Drachenkämpfermythos, der von Indien bis in den Norden den Sieges- und Lebensglauben als das verbreitetste Motiv von Märchen und Sagen bis in die Gegenwart hinein verkündet. Der Gläubige ist selbst noch Kämpfer *wie* der mythische Gott und fühlt sich als Kampfgefährte seines Gottes, der Christ jedoch kann und darf sich nie mit seinem Erlöser vergleichen. Erst in der Mystik werden göttliche und menschliche Lebensaufgabe und Wesenheit wieder eins.
Ähnliches gilt noch für die mandäische und manichäische Gnosis: „Der Erlöser“ (aus der Macht der Materie, die hier an Stelle der Dunkelwelt steht) „ist dabei Manda d'Haijé, die personifizierte Gnosis und der Vertreter des ersten Mannes (Menschen). Er läßt die Seele die Rede des „großen Lebens“ vernehmen, klärt sie auf... und

richtet sie auf", so interpretiert Reitzenstein (in „Das iranische Erlösungsmysterium", Seite 53 ff.).
Der in dieser Vorstellung zum Ausdruck kommende Dualismus von Materie (Welt) und Seele ist eine Umwandlung der Urpolarität von Lichtwelt und Dunkelwelt. Beherrschend ist in diesem Mythos der Gegensatz von Schlafen und Wachen, wie später von Wandeln in der Finsternis und Lichtwerden. In einem alten Zarathustra-Fragment heißt es:
„Schüttle ab die Trunkenheit, in die du entschlummert bist, wache auf und sieh auf mich. Heil über dich aus der Welt der Freude, aus der ich deinetwegen gesandt bin."
Die Bilder vom Gesandtsein und vom Erwachen sprechen aus diesen Worten. Schön ist auch die urpersische Verkündung des Mani:
„Wenn der Tod einem Wahrhaftigen naht, sendet der Urgott einen Lichtgott in der Gestalt des leitenden Weisen und mit ihm drei Götter und zugleich mit ihnen das Wassergefäß, das Kleid, die Kopfbinde, die Krone und den Lichtkranz. Mit ihnen kommt die Jungfrau, die Seele dieses Wahrhaftigen. Auch erscheint ihm der Teufel der Habgier. Der Wahrhaftige ruft die Göttin und die drei Götter zu Hilfe, worauf die Teufel fliehen. Jene nehmen diesen Wahrhaftigen, bekleiden ihn mit der Krone, dem Kranze und dem Kleid, geben ihm das Wassergefäß in die Hand und steigen mit ihm auf der Säule des Lobpreises zu der Sphäre des Mondes, zu dem Urmenschen und zur Mutter der Lebendigen bis zu dem Zustand, in dem er zuerst in den Paradiesen des Lichtes war. Sein Körper bleibt alsdann liegen ... er erhebt sich zur Sonne und *wird ein Gott*" (zitiert aus Reitzenstein, Seite 28 f.).
Dieser Manichäismus hat noch bis ins Mittelalter hinein unter den Albigensern (Katharern) gewirkt, die von kirchlicher und weltlicher Macht in blutigen Kriegen vernichtet wurden.

Eine vierte, sehr reine Quelle ist die religiöse Lehre des Gautama Buddha. Wenn es eine Rangordnung der Religionen gäbe, so müßte der Buddhismus wohl an einer der höchsten Stellen stehen. Religion in seinem Sinne ist nur Voraussetzung für Weg, nämlich Ethik, und Ziel, nämlich das vollkommene Einswerden mit dem All im Nirwana, die Überwindung der durch die Geburt entstandenen Individualität. Er geht nicht von Schönheit und Güte des Seins der Welt aus, sondern von Leid und Unheil, und lehrt folgerichtig das Streben nach dem Heil. Dabei stellen Heil und Unheil hier wieder das gleiche polare Bild dar, wie Finsternis und Licht. Buddhistische Frömmigkeit ist tiefste Mystik, ein Zustand, der entweder durch plötzliche Erleuchtung oder durch stets anhaltendes Bemühen erreicht wird. Diesen Weg zum Heil als „Askese" zu bezeichnen, trifft nicht das Wesentliche und verrät die Abneigung des Genießers. Das Entscheidende liegt im Erkennen, im Befolgen und im Gehen des Weges. Die erste Aufgabe auf diesem Weg ist, keinem Wesen Leid anzutun (ashima), nicht zu töten, sondern Liebe zu üben. Der zweite Gipfel der Liebe ist Toleranz, der dritte die Feindesliebe. Weiter gehört dazu Freigebigkeit, geschlechtliche Reinheit, strenge Wahrhaftigkeit und Enthaltung von Rauschgetränken. Daß auch die Enthaltung von Fleischnahrung einbegriffen ist, die ja das Töten voraussetzt, versteht sich.
Wie in der Gnosis, so ist auch im Buddhismus das Erkennen, das Wissen im Gegensatz zum Nichtwissen als der Ursache allen Leidens die entscheidende Bedingung für den Eintritt in das Nirwana. Und dieses Nirwana bedeutet nicht ein nihilistisches Nichts, sondern das vollkommene Einswerden mit dem All-Einen, Ewigen, Nichtseienden. Dagegen bedeutet jede Wiederverkörperung ein weiteres Haften am Ich und an den Dingen und damit eine Fortdauer des Leidens. In diesem Sinne ist auch

der Buddhismus eine Erlösungsreligion, bei der die Erlösung durch Befolgung des achtfachen Pfades einer ethischen Lebensweise erreicht wird.
„Bis in Brahmas Welt vermag der Vollendete zu gelangen“, heißt es, und für das Eingehen in das vollkommene Nirwana gilt:

> „Den, der zur Ruhe ging, kein Maß ermißt ihn,
> von ihm zu sprechen, gibt es keine Worte;
> verweht ist, was das Dasein könnt’ erfassen.
> So ist der Rede jeder Pfad verschlossen.“

Als fünftes Zeugnis mag hier der japanische Shintoismus folgen. Er ist im Grunde eine Naturfrömmigkeit, und so heißt eine seiner Erkenntnisse: „Der Mensch ist in Wahrheit nicht imstande, etwas zu schaffen; was er schaffen nennt, ist eine Fortsetzung des Naturvorgangs.“ Aber der starke Einfluß westlichen Geistes rüttelt an dem Grundpfeiler dieser Naturfrömmigkeit, an der Unbewußtheit des Volkes. Der alten japanischen Gartenkunst ist die Natur noch heilig, ist der Stein, sofern er noch unbehauen natürlich ist, etwas Lebendiges. Und hier wie im Buddhismus ist die Folge einer solchen Auffassung die vegetarische Lebensweise. Aber über diese Heiligung der Natur hinaus äußert sich die Gewißheit vom Einssein zum Beispiel auch darin, daß die verehrungsvolle Benennung „Mikoto“ ebenso auf Menschen wie auf Götter angewendet wird, und weiter darin, daß das ganze japanische Volk sich als eine einzige geschlossene Familie fühlt. Die Kaiserfamilie stammt von der Sonnengöttin Amaterasu ab und die Untertanen sind ihre Kinder. Das Wort für Gott lautet „Kami“ und hat die Bedeutung von „oben“. Der Kaiser wird mit „Okami“ angesprochen. Er hat ursprünglich göttlichen Rang und damit ist auch die große Familie des japanischen Volkes göttlicher Art. Noch die Verstorbenen werden als

Kami verehrt. Auch die Silbe „shin“ bedeutet das Göttliche und „shinto“ heißt (in der Interpretation von Tsunoyoshi) soviel wie „Glauben an die heiligen Überlieferungen aus der Vorzeit“. An Stelle einer Mythologie spricht man von einer „Geschichte der Götterwelt“ und in den Shinto-Schreinen, reichverzierten Hütten, die auf Pfählen über der Erde stehen, werden die Gottheiten, also auch die Verstorbenen und ihre Symbole verehrt. Solche heiligen Symbole sind das Schwert, das Kleinod und der Spiegel. Denn Amaterasu sagt: „Du sollst den Spiegel als deine Seele betrachten.“
Und nun führt uns der Weg noch einmal nach Persien zurück. Denn dort sind mit Zoroaster oder Zarathustra an die Stelle der alten Gottheiten vergöttlichte ethische Lebensgrundsätze getreten. Zwar blieben Ahura mazda, der gute Gott, und Angro mainyu, die göttliche Macht des Bösen auch weiterhin bestehen und verkörperten einen moralischen Dualismus anstelle der alten Polarität von Licht und Dunkelwelt. Aber die Hauptrolle spielen nun die sieben Amesha Spenta: Vohu mano, die gute Gesinnung, die strenge Gerechtigkeit, das Reich des Göttlichen, die Frömmigkeit (einst eine alte Erdgöttin), die Gesundheit, die Unsterblichkeit und Sraosha, der Gehorsam. Der letztere ist zugleich der Kämpfer gegen das Böse. Dabei stehen ihm zur Seite Verethrahna, der Drachenkämpfer und Mitra, der in allen Perioden alt-persischer Frömmigkeit angesehenste Gott, Freund der Menschen und Hüter der Treue, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit. Als die bösen Mächte gelten dagegen die Herren der Lüge und des Truges. So steht die Religion des Zarathustra an Reinheit und an Wahrhaftigkeit wohl an höchster Stelle. Eines hat sie mit der ihr vorausgehenden und auch der ihr folgenden Periode in Persien gemeinsam: die Vorstellung einer umfassenden All-Göttlichkeit.

Auch in China treten nun unter dem Reformator Konfuzius (Kung-fu-tsu) ethische Gesichtspunkte in den Vordergrund. Bezeichnenderweise erkennt er das „Tao“ auch weiterhin an. Aber personifizierte Göttergestalten und der Begriff der Unsterblichkeit spielen in seiner Lehre keine Rolle mehr. Im Zuge der gleichen Entwicklung breitet sich der Buddhismus, der ja, wie wir sahen, schon von Haus aus eine rein ethische Frömmigkeit pflegt, weiter aus, ergreift große Teile Chinas und dringt auch tief in Japan ein, ohne doch dort den Shintoismus verdrängen zu können. Er nimmt in Japan in der Ausübung die Form des Zen-Buddhismus an, der viel Verwandtes mit dem Tao-Glauben hat, und heute noch wirksam und von Bedeutung ist. Eugen Herrigel schreibt aus eigener Kenntnis in seinem Buche „Der Zen-Weg“:
„Wer so urteilt und dabei die Dinge sowohl sich selbst gegenüber wie gegeneinander abgrenzt und dadurch aus dem Zusammenhang herauslöst, sie isolierend, ist kein Schauender mehr, sondern ein Betrachter, der außerhalb des Bildes steht und das Betrachtete als ein Gegenüber erlebt. Der fühlt sich dann mit dem Geschauten *nicht eins,* sondern wie von außen von den Dingen angerufen... So hätte etwa dem Vielen die ungebrochene Einheit, dem Verschiedenen die Identität, dem Gegensätzlichen die Übergegensätzlichkeit des Seins gegenüberzustellen auch für den Zenbuddhismus einen guten Sinn. Aber er ist unter keinen Umständen bereit, das übergegenständlich, indifferent und identisch Eine für ursprünglicher zu halten als das Gegenständliche und es deshalb mit mystischen Ehren zu überschütten.“
Was besagt diese Interpretation Herrigels anderes als die *Gleichgöttlichkeit* sowohl des All-Einen, des Urgrundes, als der erscheinenden Wirklichkeit? „Alle Dinge müssen mir göttlich sein“, sagen sowohl Meister Eckhart wie Nietzsche. Zen-Weg und deutsche Mystik sind

im Wesen eines und dasselbe. Das kommt sehr klar in dem Buch von Suzuki, „Der westliche und der östliche Weg“ zum Ausdruck.
Und nun noch ein Beispiel aus dem Indien der jüngsten Gegenwart. Erst vor wenigen Jahren verstarb dort der Heilige Shri Ramana Maharshi aus Tiruvannamalai, dessen Lehre und Leben Heinrich Zimmer in seinem Buch „Der Weg zum Selbst“ beschrieben hat. C. G. Jung, der Herausgeber, sagt in seiner Einführung:
„Es ist dem Inder klar, daß das Selbst als seelischer Quellgrund von Gott nicht verschieden und, insofern der Mensch in seinem Selbst ist, er nicht nur in Gott enthalten, sondern Gott selber ist... Das Ziel östlicher Praxis ist dasselbe wie das der westlichen Mystik: Der Schwerpunkt wird vom Ich zum Selbst, vom Menschen zu Gott verschoben.“
Aber geben wir Maharshi selbst das Wort:
„Gottes Gnade und die Verehrung, die sie herbeirufen will, und andere Frömmigkeit mehr — das sind alles Schritte auf Zwischenstufen; ist das Ziel aber erreicht, so ist Gott das Selbst.
Der Schüler fragt: Darf ich immer nur denken: Ich bin Gott? Ist das der richtige Weg?
Der Meister: Wozu das denken? Tatsächlich bist du Gott. Aber sagt sich einer in einem fort: Ich bin Mensch! oder: Ich bin ein Mann!? Wenn eine entgegengesetzte Vorstellung zum Schweigen gebracht werden müßte, etwa, daß man ein Tier sei, dann hat es natürlich Sinn, sich zu sagen: Ich bin ein Mensch... Aber wenn diese Übung zu Ende ist, so ist ihr Ergebnis nicht etwa die Vorstellung: Ich bin Gott, sondern ein reines Innewerden der Wirklichkeit des Selbst. Das Brahman ist nichts Besonderes von einem Verschiedenes. Es gibt keinen Erhabenen, der außerhalb deines Selbst wäre. Das Wissen um das Selbst ist wirkliches Wissen.

Was ist das eigene Wesen im Schauen des Selbst? Unvergängliches, wandelloses, in sich volles, um sich wissendes Glück. Im höchsten Glück, jenseits von Fesseln und Erlösung, webst und lebst du göttlich im Dienste des Göttlichen. Das ist die glühende Entäußerung (tapas), bei der das Ich schwindet und das eingeborene Wirkliche offenbar wird.
Dies ist die Lehre von Shri Ramana."
Ist es nicht wirklich ergreifend? Überall, in Ost und West, vor dreitausend Jahren und heute, in Mystik, Zen, Vedanta, immer dieses Eine beglückende Erlebnis:

Du bist nicht Du, sondern Es als Du.

IN MYTHEN UND SAGEN

Drei Sätze des christlichen Dogmas sind allen seinen Kirchen und Sekten gemeinsam: der ferne, als gegenständlich gedachte und angebetete Gott, die Erlösung von der Erbsündigkeit durch seinen vom Himmel gekommenen Sohn, und eine ewige Seligkeit in einem gedachten, fernen, jenseitigen Himmel. Alles das ist als reale geschichtliche Tatsache zu glauben. Alle christlichen Theologen beugen sich gemäß Erziehung und Studium bis hin zu eigenem Überzeugtsein dieser Dogmatik und halten sie für „Wahrheit". Liberale Theologen wollen *„Entmythologisierung"*, das heißt *Rationalisierung* der in der christlichen Überlieferung enthaltenen Mythen oder Bilder. Angebrachter wäre eine „Enthistorisierung" des als geschichtlich ausgegebenen Mythos.
Gegenüber einer solchen dogmatischen Glaubensforderung wächst eine andere Frömmigkeit nicht aus dem Glauben an angeblich geschichtliche Vorgänge sondern

aus unmittelbarer Schau lebendiger, natürlicher Wirklichkeit.

Der Werdegang der Menschheit umfaßt zwei unterschiedliche Zeiträume; einmal die Zeit der heiligen Sagen oder mythischen *Bilder,* die in echten, kosmisch begründeten Märchen zwar stilistisch abgewandelt wurden, religiös aber eine gleichartige Schau fortsetzten und weiterbildeten; und dann die Zeit *gegenständlichen,* rationalbegrifflichen und nicht mehr bildhaften Erfassens der Umwelt wie des eigenen Seins und auch der religiösen Grundwahrheiten.

Das Bild wandelte sich also zum Gegenstand. Was bedeutet das? „Bild" heißt das Erscheinen, das Herausscheinen eines noch geheimnisvollen Naturvorgangs vor Auge und Seele. „Vorgang" heißt das in jedem Augenblick sich wandelnde Bild oder Symbol, das in seinem Lebendigsein immer „vor-sich-geht". Das In-die-Erscheinung-treten ist die Wirkung eines Naturgeschens außen auf einen Erlebnisvorgang innen, der dann im Menschen als religiöse Haltung und ethische Tat wirkt. In Wirklichkeit sind nun beide Vorgänge, der innere und der äußere, das Innen und das Außen, ein und dasselbe Leben, nur von verschiedenen Seiten gesehen. *Als Leben* sind sie eins und dasselbe, also identisch. So ist das Goethe-Wort zu verstehen: „Nichts ist drinnen, nichts ist draußen. So ergreifet ohne Säumnis heilig öffentlich Geheimnis."

Das Tier erlebt nur bildhaft. Der Mensch der älteren Steinzeit, der magischen Zeit konnte zwar seine Umwelt schon sprachlich erfassen, und, etwa in den Höhlenbildern, bildlich-magisch darstellen, empfand aber alles noch als lebensmächtig-zauberhaft und stand zu allen Vorgängen noch in einem unmittelbar persönlichen Verhältnis.

„Gegenstand" dagegen, Objekt, ist ein mir gegenüber-

stehendes, stets mit dem gleichen Wort bezeichnetes „Ding", das sich in seiner Begrifflichkeit nicht mehr wandelt.

Diesen zwei Auffassungen entsprechend gibt es auch zweierlei Identität, einmal die anfangs genannte, *wesenhafte,* die in aller erscheinenden Verschiedenheit doch stets ein und dasselbe Leben oder Wesen sich selbst wirken und darstellen läßt, dann die *logische,* nach der das bezeichnete „Ding" stets sich selbst gleich ist: A = A, Apfel ist immer Apfel, nie Birne. Aber für das bildhafte, mythische Erleben sind Apfel und Birne keine gleichbleibenden Dinge, sondern in fortgesetzter Umwandlung begriffene Erscheinungsbilder lebendigen Geschehens. Soviel zur Bedeutung von „Bild" und „Gegenstand".

Der *magischen* Erlebnisstufe des Menschen folgte nun die *mythische,* die das natürliche Geschehen in heiligen Sagen, in Gestalt von Gottheiten und anderen mythischen Wesen nachdichtet und verehrend benennt. Ein Baum, mythisch erlebt, ist kein „Ding", sondern ein lebendiges Wesen. Die griechischen Baumwesen, die Dryaden, leben nicht als gesonderte Gestalten in oder auf dem Baum, sondern sind der Baum selbst. (Die Eiche heißt griechisch drys, der Baum auf englisch tree, im Deutschen blieb von diesem Wortstamm noch die Silbe „der" in Wacholder, Flie-der, Holun-der.) Das Leben des Baumes sowie das des erlebenden Menschen ist ein und dasselbe Leben, ist wiederum als Leben *identisch.*

Das Gleiche gilt für die Vorgänge und Erscheinungen am Himmel, für Sonne, Mond und Sterne, für den Lichthimmel selbst, aber auch für seine dunkle Gegenwelt, die Welt unter der Erdoberfläche, für Hades und Hel, für Pluto und Frau Holle. Sie alle sind lebendige Wesen, sind Leben, wie auch der Mensch Leben ist.

Das neuzeitliche Weltbild ist nicht mehr mythisch bildhaft, kennt keine Unterwelt mehr, und die himmlischen

Gottheiten sind nüchterne Gegenstände geworden. Schiller klagt in den „Göttern Griechenlands": „Einen zu bereichern unter allen, mußte diese Götterwelt vergehn. Traurig such' ich an dem Sternenbogen, dich, Selene, find' ich dort nicht mehr; durch die Wälder ruf ich, durch die Wogen, doch sie widerhallen leer!"
Nur in der Sprache hat sich die mythische Schau noch erhalten: die himmlischen Lichter gehen im Westen unter, im Osten tauchen sie wieder auf. Solche Bilder rufen das andere Bild vom himmlischen Ozean, dem griechischen Okeanos-Poseidon hervor. Das Meer *selbst,* himmlisch wie irdisch, ist göttlich, ist „heilig". Aber auch in das Wort „göttlich" hat sich inzwischen die Vorstellung von einem Ding oder Gegenstand eingeschlichen, die heute ja auch in dem „Dingwort" Gott oder Götter steckt. Diese Vorstellung ist nicht mehr mythisch, sondern rational, nicht mehr erlebnishaft, sondern verstandesmäßig. Der Mensch der mythischen Zeit „glaubte" nicht *an* Götter, er schaute und erlebte „Gottheiten", d. h. als heilig geachtete kosmische und irdische Vorgänge und Wesenheiten. Heute aber ist „Gott" nicht mehr Mythos, sondern realer, jenseitiger „Gegenstand".
Die Eiche war dem Zeus, dem Donar „heilig". Das bedeutet, daß sie *selbst heilig* war. Darum das Entsetzen der Germanen vor der frevelhaften Tat des Bonifatius, als er die Donarseiche fällte. Es trifft auch nicht das Wesentliche, wenn man sagt, es habe einen Meer- oder Flußgott gegeben. Meer, Fluß, Quelle waren selbst göttlich, heilig. Der heilige Hain, die gesamte Umwelt war göttlich, *allgöttlich.* Das Göttliche war allerorten *anschaubar.*
Völlig anders sieht es das gegenständliche, das sachlich nüchterne, rationale Denken. Schon die Wandlung vom Erleben zum Denken ist entscheidend. Baum, Fluß und Meer sind nun nicht mehr heilige Lebensvorgänge, son-

dern irgendwie „nützliche“ Dinge, die wissenschaftlich erforscht und lexikalisch beschrieben werden können. Wenn sie noch von Dichtern besungen werden, so ist das Literatur und Romantik, aber nicht religiöser Art. Das unmittelbar persönliche Verhältnis des Menschen zu etwas Heiligem in Natur und Umwelt ist erstorben. „Nichts Heiliges ist mehr“, sagt Hölderlin.
In der mythischen Zeit erlebte der Mensch das Geschehen in der Umwelt und die Träger dieses Geschehens genau so, wie er sich selbst und seine Mitmenschen erlebte, nämlich im Verhältnis von ich und du. Das Kind, der naturnahe Mensch und der Dichter erleben es auch heute noch so: „Guter Mond, du gehst so stille...“, „... füllest wieder Busch und Tal still mit Nebelglanz...“. Aber in der mythischen Zeit war solche Anrede noch unmittelbar an die göttliche Erscheinung selbst, an den Mond, die Sonne, das Meer, den Baum gerichtet oder an die Natur selbst als das alle Erscheinungen umfassende, bewirkende, in sich schließende Allwesen.
Ein Beispiel: Apoll verfolgt Daphne mit seiner Liebe. Sie entzieht sich ihm, indem sie sich in einen Lorbeerstrauch verwandelt. Versuchen wir, dieses mythische Drama zu deuten: Daphne, ist das griechische Wort für Lorbeer. Also ist mit der schönen Nymphe der Strauch selber als lebendiges Wesen gemeint. Das glänzende, stark riechende Laub und die roten Früchte des Strauches galten als Heil- und Reinigungsmittel gegen Fäulnis und Seuchen. So ist der Strauch ein Symbol der Reinheit. Wer aber ist Apoll? Er gilt als Sonnengott. Doch hat Frobenius nachgewiesen, daß auf ein altes, steinzeitliches Mondzeitalter ein Sonnenzeitalter folgte. Der alte Mondgott Apoll wurde Sonnengott. Geblieben ist sein monatlicher Geburtstag und die Neunzahl der Musen in seinem Geleit. Die Neun ist eine Mondzahl. So ist Apoll der Gott des strahlenden Lichts in der finsteren Nacht,

der Seher, Weise und Wissende. Der Mond also liebt den Lorbeer, der Lichte, Strahlende liebt das Reine, und der mythische Mensch dichtet daraus ein Liebesdrama. Die himmlischen Gottheiten sind erhaben, aber nicht übernatürlich, sie sind übermenschlich und doch stellt man sie sich menschlich vor. Apoll ist das Idealbild des schönen Jünglings, wie es der Apoll von Belvedere zeigt, der die schöne Jungfrau liebt. Hölderlin, der Künder griechischer Frömmigkeit des Einsseins von göttlich und menschlich, dem es darin kein anderer Dichter gleichtut, sagt: „Das erste Kind der menschlichen, der göttlichen Schönheit ist die Kunst. In ihr verjüngt und wiederholt der Mensch sich *selbst*. Er will sich selber fühlen, darum stellt er seine Schönheit gegenüber sich. So gab der Mensch sich seine Götter. Denn im Anfang waren der Mensch und seine Götter eins, da, sich selber unbekannt, die ewige Schönheit war. — Ich spreche Mysterien, aber sie sind. —“
Und was sind *Göttinnen?* Der Mond galt als Doppelwesen wegen seines Gestaltenwechsels von hell und dunkel. So wurde er mannweiblich, androgyn, wurde Zwilling mit weißem und schwarzem Pferd — parallel zu den Dioskuren, den indischen Acvins, den nordischen Alces — wurde Bruder und Schwester, Gott und Göttin, Phallus und Schoß. Apolls Zwillingsschwester ist Artemis, ein Mondwesen wie er selbst. Sie führt wie Apoll den silbernen Bogen mit dem Todespfeil. Es ist die letzte Sichel des Mondes vor seinem Todesgang in die Unterwelt am Morgenhimmel. Artemis ist aber auch die reine heilige Natur der dunklen Nacht, wie Apoll der Gott der Reinheit und des Orakels ist. Sie ist die Herrin der Tiere des dunklen Waldes. Ähnlich sind bei den Germanen im Norden die Geschwister Skadi und Ull, Freyr und Freya. Ihre Mutter ist Nerthus, wie Leto die Mutter von Apoll und Artemis. Auch Ull und Skadi sind Bogengötter, im

Norden Schneeschuhfahrer, ebenfalls dem Bild der Sichel entsprechend, wie auch die Fußsohlenbilder in den nordischen Felsmeißelungen und die besonders erwähnten „schönen Füße" des Balder.

Der Durchgang des Mondes durch die Unterwelt aber und sein Wiedererscheinen als Sichel im Westen entspricht in menschlich-mythischer Schau Mutterschoß und Kind, geboren aus Höhle, Stall oder Felsgestein als Bild der dunklen Unterwelt. Die weiblichen Gestalten des Mythos bedeuten also am Himmel Lichtseite und Lichtmacht, in der Unterwelt aber sind sie Muttergottheiten des nach Bachofen ältesten Kultes der Menschheit, Schicksalsmächte wie die Nornen, die Parzen, die Spinnerin, Frau Holle. Davon wissen Sagen und Märchen wie Dornröschen, Schneewittchen, die Gänsehirtin am Brunnen und andere. Die Muttergestalten haben auch Töchter. Die Erdmutter Gaia oder Demeter muß ihre Tochter Persephone an Hades bzw. Pluto, verlieren, blumensuchend auf der Sternenwiese, so wie Rotkäppchen vom Wolf gefressen wird.

In feindseliger Dunkelgestalt sind diese Frauen dann Stiefmütter, Hexen, Gorgo Medusa. Die Spindel der Spinnerin entspricht dem Abend für Abend zunehmenden Mond, dem Symbol des sich wandelnden Schicksals. Eine andere Bilderreihe erkennt im Dunkelteil des Mondes bzw. in seinen Lichtphasen Tiere wie Drache, Schlange, Hydra, Midgardschlange, Wolf und Hasen oder erkennt in der Sichel Hörner, Flügel, Nachen, Wiege, Schwert und Beil, das kretische Doppelbeil, Hammer und Keule bei Thor bzw. Herakles, deutet die zunehmende Gestalt als Fisch, die volle Scheibe als Schloß, in das sich die Hütte des dunklen Teiles zu bestimmter Zeit verwandelt. Unter den Horn- und Geweihtieren als Mond-Symbolen spielt in Indien, Ägypten und Griechenland der Stier eine besondere Rolle, anderenorts der weiße Hirsch

oder das Reh. Zu Artemis gehört die gehörnte Ziege.
Die Lichtseite des zunehmenden Mondes wird auch als Lichtbraut gesehen, als das schlafende Mädchen, das geweckt wird (Dornröschen, Brynhild), als verzaubertes Schloß, als das Lichtkind in der Wiege, Dionys oder Christus, als der kämpfende Held Herakles, der schon in der Wiege die Dunkelschlange erwürgt, und rasch an Kräften und Weisheit zunimmt, der mit Drachen und Ungeheuern kämpft, der als mythischer Christus der Schlange den Kopf zertritt, wie Theseus, Perseus, Indra, Mithras, Thor, Apoll oder auch der dritte Bruder im Märchen, der schließlich das Reich des Vaters, das Friedensreich gewinnt. In Hunderten von Bildern erscheint das schlichte Schicksal des Mondes in Sagen und Märchen.
Auf der abnehmenden Seite treten andere Schicksalsbilder auf: Altwerden und Krankwerden des Vaters oder Königs bis zum Sterben, dem Versinken in die Unterwelt, Armwerden, Verwünschtwerden, Zwang zu niederen Diensten wie bei Aschenputtel, der Gänsemagd, Allerleirauh und anderen, oder der Leidensweg bis ans Kreuz und die Niederfahrt zur Hölle.
Die Gegenbilder dazu auf der Westseite des Himmels sind die Geburt des Gottessohnes, heiße er nun Mithras, Dionys oder Jesus bzw. Christus, die Auferstehung aus dem Grab nach drei Dunkelmondnächten, die Himmelfahrt in das Reich des Vaters, des Lichtes, Befreiung von Verwünschungen oder aus der Gewalt der Dunkelmächte, christlich gesehen die Erlösung der Seele vom Bösen und Unreinen. Solche Dunkelmächte oder Feindmächte sind die Riesen aus Utgard, die Räuber im Märchen oder auch wilde Tiere. Erlöser und Befreier ist oft der Bruder oder die Schwester, die als „erlöster Erlöser“ in der mandäischen Gnosis erscheinen.
Die zweihundert Grimm'schen Märchen, die Märchen der Weltliteratur und alle alten Sagen enthalten einen

staunenswerten Reichtum an mythischer Schau und Dichtung. Er ist uns fast gänzlich verloren gegangen bzw. zu unterhaltsamen Kindergeschichten abgesunken. Die Mythologie ist aber nicht nur eine reiche Wissenschaft sondern enthüllt, wie die Brüder Grimm erkannt haben, die mannigfaltigsten Formen alter Frömmigkeit. Mehr als vierzig Bände mit Märchen aller Völker lassen deutlich erkennen, daß Märchen und Sagen, soweit sie echt sind, *alle den gleichen kosmischen Ursprung haben* *).
Rückwendung zu mythischer Schau und Frömmigkeit bedeutet also vor allem wieder ein unmittelbares, ausgesprochen religiöses, inniges *Verhältnis zur Natur,* zum wirklichen Himmel, nicht astronomisch betrachtet, sondern seelisch erlebt als Einheit von himmlischem und menschlichem Schicksal, Einheit von Glückseligkeit und tiefer Tragik. Sie bedeutet Hoffnung und Glauben daran, daß kein Leid und keine Not ewig dauert, daß das Licht über alle Dunkelmacht, das Heil über alles Unheil siegt. Dann gewinnt alles wieder Weihe und Heiligkeit und wir nüchternen und sachlichen, nur ans Nützliche und Gewinnbringende denkenden Menschen der Gegenwart lernen wieder die Religion Hölderlins, Goethes und Schillers verstehen, die in unserer Zeit Walter F. Otto wieder zu erwecken sich bemüht hat: „Theophania".
Das Heilige, das Göttliche ist dann nicht länger etwas nur Gedachtes, Fernes, Illusionistisches und dem „Glauben" Aufgetragenes, sondern es ist da, „im Kreise der Menschennatur und der Dinge", wie Hölderlin sagt, ist anschaubar gegenwärtig in der natürlichen Umwelt.
Warum soll es nicht auch wieder in unser alltägliches Leben hineinzutragen, hineinzuleben sein? Das Göttliche ist ja nicht nur um uns oder in uns, *wir sind es selbst* in unserer Gestalt, in unserem innersten Wesen, in unse-

*) Eingehend handelt darüber mein noch ungedrucktes Buch über Mythen und Märchen.

rem Denken, wenn wir nur die tiefe Umkehr von allem Außen zum eigenen Innen und zum Innen der Natur vollziehen, zu unserer wahren „Mitte“, zu unserem wahren Sein gelangen. Und wenn wir das Göttliche nicht mehr als ein absolut Vollkommenes verstehen, sondern als das werdende Leben, als ein Ringen um das eigene Selbst, um sein Bestes und Höchstes, um den höheren Wert. In der Natur ist das Göttliche im Sinne von Francé und Kolbenheyer als das Zielstreben auf ein Optimum durch aktive Anpassung erkennbar, im Menschen als Wertschöpfung, als das „immer strebend sich bemühen“. Das Göttliche, die göttliche Natur gibt sich in die Vereinzelung als ihre Wirkformen und Aufgaben hin, streut sich in die Vergänglichkeit aus, erlöst sich selbst in ihren vereinzelten, vergänglichen Gestalten aus ihren eigenen Nöten, Spannungen, Irrwegen. Das bedeutet nicht Selbsterlösung des Individuums aus individueller Kraft, sondern Erlösung durch die in allem wirkenden Kräfte der göttlichen Natur. Das Individuum ist zwar der Ort, an dem die Entscheidungen über hohe und niedere Werte fallen. Aber diese Entscheidungen werden vom Individuum nicht eigenmächtig getroffen oder „gemacht“, sie „geschehen“, vielmehr in ihm, wie alles Denken in uns geschieht und nur im Lichte des Bewußtseins als unsere eigene Leistung *erscheint* und auch zu unserer eigenen Leistung wird. Dieses Geschehen im Inneren des Menschen aber ist sein „Instinkt“.

Auch das Mysterium des Christentums erscheint so in anderem Licht: Mythisch-mystisch statt rational-dogmatisch. Unsere großen Philosophen und einsichtige Theologen wie Schleiermacher, K. Chr. Planck, Herder haben das seit langem erkannt. Nur das Kirchenregiment beider Bekenntnisse stemmt sich diktatorisch dagegen *).

---

*) Hingewiesen sei hier auch auf das Buch von Ackermann. Eine bedeutsame Aufgabe des zweiten vatikanischen Konzils.

Die Urwurzel des Tragischen, wiederum im Gleichlauf von menschlichem und kosmischem Schicksal, ist der weltordnungsmäßige Zwang zum Untergang allen himmlischen Lichtes in die Gewalt der Dunkelmacht, die im aufsteigenden Zeitalter der Moral zum Begriff des Bösen, Unreinen geworden ist. In der unteren Welt verläuft der Kreuzweg des Lichtes, da Tod und Leben, Grab und Geburt sich im Weltmutterschoß die Hand reichten, da alles Leiden und Sterben in Erlösung und Neugeburt sich wendet. Hier sterben die Götter, hier werden die Göttersöhne und Gottestöchter geboren. In solcher mythischen Deutung behält das alte Weltbild seinen tiefen Sinn, auch im Zeitalter der Atomphysik und der Weltraumfahrten.

Darum künden die Märchen und Sagen von einem ganz anderen Glauben als die Forderung des Dogmas. Der mythische Glaube erscheint im Glaubensmut des dritten Bruders und aller Lichtkämpfer und Erlöserhelden beider Geschlechter: „Ich kenne keine Furcht". Das Selbstvertrauen und das Vertrauen auf die „helfenden Mächte" entscheidet hier alles. Der Glaube an die Aufgabe ist unerschütterlich über alle Schwierigkeiten, Nöte und Qualen hinweg.

Dilthey rühmt an Hölderlin „die in der totalen Hingabe seines vergänglichen Daseins an die allumfassende ewige Natur" (S. 419) liegende Weltüberlegenheit und Lebenssicherheit, die wirklichkeitsunmittelbarer ist als die Hingabe an einen fernen Gott oder einen himmlischen Herrn und die Hoffnung auf seine Hilfe. Die göttlichen Kräfte sind uns unmittelbar im eigenen Inneren nahe.

Aus aller bisherigen Fehlerziehung sich zur *Gottunmittelbarkeit,* zum *Selbstsein* hindurchzuringen, auf dessen Grund Hölderlin sagt: „Der Mensch aber ist ein Gott." Das ist die Aufgabe, die zutiefst durchdacht und durchlebt werden will.

Der Unterschied zwischen dogmatischem Christentum und vorchristlichem Heidentum besteht nicht darin, daß etwa an Stelle einer Vielgötterei, eines Polytheismus, wie der Theologe sagt, der „Eingottglaube“ trat, der Monotheismus, sondern darin, daß an Stelle der *selbstgöttlichen* Natur ein *über*natürlicher, nur gedachter, ein abstrakter und nicht mehr schaubarer, ein *gegenständlich* persönlicher Eingott trat. Der Glaube an die allgöttliche und selbstgöttliche Natur, das Eins und alles (hen kai pan) der Griechen, galt hinfort als „heidnisch“, als Götzendienst, weil die Griechen ihre Gottheiten bildhaft, in Menschengestalt, darstellten (vgl. dazu im Abschnitt „Bei Hölderlin“ S. 148).
Aber die Verehrung des letzten Geheimnisses der Natur als Gott oder göttlich ist eine zeitlose Frömmigkeit, die immer wieder auftaucht und durchbricht, an keine bestimmte Kulturperiode gebunden. Für sie gibt es nur EIN Göttliches in aller Welt, eben jene geheime Macht, die sich selbst in alles wandelt und somit als Natur, als Mensch in die Erscheinung, in ihre Wirklichkeit tritt. So wird das Geheimnis selbst offenbar, anschaubar, indem das Wirkende und das Gewirkte in jedem Augenblick eins und dasselbe identisch sind.
Die alten Völker „glaubten“ noch nicht *an* gegenständliche, von der naturhaft-menschlichen Wirklichkeit abgetrennte und verschiedene Götter. Sie verehrten unter verschiedenen Namen und Gestalten verschiedene Wirkkräfte als göttlich. Sie „vergötterten“ nicht eine an und für sich ungöttliche Natur, sondern *beließen* der wirkenden, schöpferischen Natur ihre ursprüngliche Gottwesenheit. Das Christentum aber — ebenso wie das späte Judentum —, nahm die Gottwesenheit in Gestalt eines überweltlichen, übernatürlichen Gottes aus der Natur

heraus und versetzte diesen in einen Geisthimmel. Nicht das „Heidentum“ trieb „Götzendienst“, sondern das dogmatische Christentum entgöttlichte die schaffende Natur und vergöttlichte dafür eine bloße Vorstellung, ein Abstraktum, als jenseitig und naturfern, als wirklichkeitsfremd.
Damit sank aber die einst göttliche Wirklichkeit ins Ungöttliche, Unheilige, Gottfremde, Alltäglich-Nüchterne, darin sie sich nun erschreckend tief befindet. Gegen diesen dogmatischen „Sündenfall‘ in die „Götternacht“, wie Hölderlin es nennt, hilft keine noch so gut gemeinte Kanzelpredigt mehr. Es muß von der Wurzel her, „radikal“, neu und anders aufgebaut werden. Hier hilft nur die bewußte Rückkehr in das *Urmysterium* der göttlich-heiligen Natur, der Allgöttlichkeit, die Rückkehr also zum Geheimnis der „all-erschaffenden Natur“, wie wiederum Hölderlin sie nennt. Kein Dichter hat ja so wie er dieses Urgeheimnis neu gekündet. Aber jeder Mensch muß es erst wieder in sich selbst erleben in einem innigen persönlichen Verhältnis zu den Wundern seiner Umwelt. Der Welt wieder *fromm* begegnen, Familie und Volk, Gesellschaft, Politik und Wirtschaft wieder mit Frömmigkeit erfüllen können wir nur aus einer neuen *Schau* heraus und es bedarf voller, unmittelbarer Verantwortung für das, was wir „göttlich“ *nennen,* um es auch zu *verwirklichen,* in uns und um uns zur Wirklichkeit werden zu lassen. Sonst wird dieses Wort in unserem Munde zur Lüge.
In den alten Mysterienkulten Griechenlands und Ägyptens, Persiens und Indiens galt in allgemeiner Verbreitung wie auch in den kultischen Feiern selbst das eine und einzige Geheimwissen: die Gottwesenheit des Menschen und aller Welt. Die Isis der hellenistisch-ägyptischen Mysterien, die in Mozarts Zauberflöte eine Rolle spielen, stellt eine Gottesmutter dar, wie Demeter, Leto,

Nerthus und Maria. Sie hat einen Sohn Osiris. Dieser wird von den lichtfeindlichen Urmächten in vierzehn Stücke zerrissen, entsprechend den vierzehn Nächten der Mondabnahme. Die trauernde Mutter sucht leidvoll die Stücke wieder zusammen, bis der Mond wieder voll ist. So sucht Demeter in den eleusinischen Mysterien ihre Tochter, die Hades ihr geraubt hat. Alle diese alten Gottheiten sind Mondwesen, männliche wie weibliche. Der Mond ist das mannweibliche Ursymbol des Göttlichen, des Lichtes in der irdischen Nacht. Das Mysterium der Erweckung oder Wiedergeburt war der Inhalt aller kultischen Feiern, wie ja auch Inhalt der bedeutendsten Feier des Christentums die Wiedererstehung des durch Grab und Unterwelt gegangenen mythischen Christus ist. Die Feier des Mysteriums galt zugleich als Einweihung in das *Wissen* und *Erleben* dieses Geheimnisses. Ihr ging eine lange Einführung und Schulung voraus, zuletzt vollkommene Enthaltsamkeit von Fleisch und Wein. Bei den persischen Mithrasmysterien wird der zu Weihende durch eine symbolische Höhle (speläum) geführt, bei den Griechen durch das Reich der Persephone, durch die Dunkelheit, Unterwelt und Todeswelt, durch die auch das himmlische Licht während seiner Unsichtbarkeit scheinbar unter der Erde hindurchschreitet. Auf die Schrecken dieses Durchgangs, der Helfahrt oder Höllenfahrt, folgte die Wiedergeburt im Strahlenglanz des Lichtes, die „Auferstehung". Vor dem Durchschreiten der Todeswelt trug der zu Weihende ein weißes Gewand als Sinnbild der Reinheit. Nach seiner äußeren und inneren Erleuchtung zur Wiedergeburt als ein neuer Mensch, als „Gottmensch", wurden ihm zwölf gestickte Gewänder, zuletzt ein kostbarer, mit den himmlischen Tierkreisbildern geschmückter Mantel umgelegt. Mit einem Palmenkranz auf dem Haupt und einer Fackel in der Hand trat er auf einen erhöhten Stand und wurde

als Gottwesen gefeiert. In seinem „Iranischen Erlösungsmysterium“ berichtet R. Reitzenstein von solcher „Erhebung des Mysten zum Urgott“ und zitiert die folgenden Worte des Geweihten: „Ich bin der Himmel, bin die Erde, bin im Wasser, bin in der Luft, in den Tieren, in den Pflanzen; ich bin im Mutterschoß, vor Mutterschoß, nach Mutterschoß, bin überall.“

Das entspricht ganz den Worten Meister Eckharts in seiner Rede von der Armut:

„In meiner Geburt wurden auch alle Dinge geboren; ich war zugleich meine und aller Dinge Ursache. Und wollte ich, weder ich wäre, noch alle Dinge. Wäre ich aber nicht, so wäre auch Gott nicht.“

Das „Ich“ dieser beiden Zitate ist das Ewig-Seiende, das Ewig-Werdende, All-erschaffende, das Göttliche, das auch die Gottesvorstellung erst hervorbringt. Es ist dasselbe „Ich“, das im vierten Evangelium spricht:

„Ich bin das Licht, das Leben. Ich war, ehe denn Abraham war.“ Wer zu diesem „Ich“ hinfindet, der erkennt leibhaft den „Vater“, die göttliche Wirkmacht, in seiner eigenen Gestalt und Aufgabe. Denn das individuelle und das allheitliche Ich des Menschen sind wirkend eins, sind identisch.

Mysterien wie die oben geschilderten waren noch in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten im Mittelmeergebiet weit verbreitet, auch in den urchristlichen Gemeinden, soweit diese noch „gnostisch“ gestimmt waren. Ihnen bedeutete das Mysterienbild das Sterben und Auferstehen *mit* Christus, das Erleben des Christusschicksals. Im vierten Evangelium leuchtet diese Gnosis, die Erkenntnis von der Gottwesenheit des Menschen, von seiner Lichtnatur, noch unverkennbar durch. Die Gnosis ist ja im Grunde dasselbe, was man später unter Mystik versteht, eben das Wissen um das Mysterium des Einsseins. Wir haben im vorigen Abschnitt schon ge-

zeigt, wie die alte mythische Allgöttlichkeit allmählich in reine Mystik einmündet, zunächst noch in hellenistischem, spätgriechischem Gewande, dann in christlicher Sprache. Ihren abendländischen Höhepunkt findet sie in Meister Eckhart.

Gnosis und Mystik stammen also von indisch-iranischer und hellenischer Frömmigkeit her und sind vom Christentum neu aufgenommen worden. Allerdings wurden sie sofort wieder abgebogen ins dogmatische Christentum der werdenden Kirche. Daher muß man wissen, wie das vierte Evangelium richtig, nämlich eben gnostisch-mystisch zu lesen ist. Meister Eckhart wie auch die deutschen Philosophen Hegel, Schelling, Fichte, Schopenhauer und Schleiermacher haben es so verstanden. Nur auf Grund dieser Kenntnis kann man dem ursprünglichen Christentum gerecht werden und es zugleich von seiner dogmatischen Übermalung befreien. Die scharfe Grenzlinie zwischen Dogma und Mystik springt besonders dann in die Augen, wenn man Jahwe-Jehova, den Gott des alten Testaments, mit dem mythischen „Vater" des johanneischen Jesus vergleicht. Jener ist gegenständlich-ferne, überweltlich. Ein Einssein mit ihm ist unmöglich. Dieser aber ist die Ur-Wirkmacht der Welt:

„Mein Vater wirket bisher, und ich, sein Sohn, *der Mensch,* wirke auch" (5, 17). Dieses Einssein von Vater und Sohn ist derart, daß man in der Gestalt des Sohnes den Vater leibhaftig sieht, wie schon dargelegt. „Vater" bedeutet im vierten Evangelium die mythisch persönliche Anrede an das Allgöttliche, das Allwirkende und Allwaltende, das *als alles* erscheint. Das eben ist nach Walter F. Otto unter „Theophania" zu verstehen. „Vater" im vierten Evangelium bedeutet also nichts anderes als seit Jahrtausenden bei den indogermanischen Völkern die Anrede Dyauspitar in Indien, Zeus-pater in Griechenland, Jupiter in Rom, Allvater in Germanien,

nichts anderes auch als der „Vater Äther“ bei Hölderlin. Diese Vaterschaft ist nicht nur der „Gott *in* uns“, sondern das Göttliche *in der Gestalt des Menschen* (Joh. 12, 45), das innige persönliche Verhältnis des Menschen zu seiner und aller erlebten Gottwesenheit.
Goethe spricht in seinem Naturhymnus zwar nicht vom „Göttlichen“, aber seine „Natur“ bedeutet ihm ganz eindeutig die „Gottnatur“. Wenn die Menschen das nur begreifen könnten, daß sie selber reinste göttliche Natur sind, wenn sie die Bedeutung eines naturgemäßen Lebens erkennen würden, wie anders würde unser ganzes Leben sein! Doch gilt, eben wegen dieses ganz anderen Erlebens, das Grundmysterium des Einsseins von Vater und Sohn für die dogmatische Frömmigkeit als eine todeswürdige Ketzerei, die mit Steinigung, im Mittelalter bis zu Michael Servet hin mit Verbrennung, mit kriegerischer Vernichtung ganzer Volksstämme und heute noch mit Existenzbehinderung für Beamte und Angestellte bestraft wird. Denn allein in dem Einssein von Urwirkmacht und menschlichem Wirken kommt die ursprüngliche schöpferische Freiheit der Natur als Entscheidungsfreiheit im Menschen zum Ausdruck.
Wer die Sprache des Johannes-Evangeliums nicht versteht, kann von dort her nicht zum Erleben dieses Mysteriums im geistlichen Sinne gelangen. Darum urteilen auch die Vertreter der urindischen Mystik der Upanishaden diese Identitätsmystik, diese wesensmäßige Gleichsetzung von Gott und Mensch, müsse dem Abendländer als unvollziehbar, unverständlich und gotteslästerlich erscheinen. Das schreibt sowohl C. G. Jung in „Leben und Lehre des indischen Weisen Maharishi“ als auch Radhakrishnan in seiner „Indischen Philosophie“. Der mystisch-wesenhafte Begriff „Gott“ muß eben ganz anders gedeutet und gesehen werden als der gegenständliche, persönliche Gott der Kirchen, nämlich allein als eine

religiös-heiligende Benennung, als ein heiliger Name für das Wesenhafte der schöpferischen Natur.
Nur von diesem wesenhaften Innen her konnte Hölderlin im Hyperion sagen:

> „Der Mensch aber ist ein Gott, sobald er Mensch ist. Und ist er ein Gott, so ist er schön!"

oder

> „Ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt!"

oder

> „Was ringt er so nach Knechtschaft, da er ein Gott sein könnte?"
> „In uns ist alles!"
> „Es ist ein Gott in uns, der lenkt wie Wasserbäche das Schicksal und alle Dinge sind sein Element."

In dem gleichen Sinne sagt Meister Eckhart:

> „Alle Dinge sind Gott." Büttner 156
> „Die Seele ist Gott." Büttner 308

Und er sagt weiter, nicht die „Gleichheit" der Seele mit Gott sei das Ziel, „denn Gleichheit steht immer auf Unterschied. Soll die Seele in die göttliche *Einheit* eingehen, so muß sie die Gott*gleich*heit abstreifen." (Büttner 306.)
Was Meister Eckhart hier „Seele" nennt, ist eben kein individuelles Wesen, keine Einzelerscheinung, sondern das allheitlich Göttliche in *jedem* Menschen. Erscheint dem gegenüber nicht die dogmatische Frömmigkeit mit ihren abgetrennten Einzelbegriffen Seele, Gott, Geist, Jenseits, Mensch geradezu als eine Vergötzung des Allwesens? Der persönliche Gott des Dogmas ist ja keineswegs nur ein heiliger *Name* für das Weltgeheimnis, sondern ein „übernatürliches" Ding, ein Gegenstand jenseits der Natur.

Kopernikus hat die Erde aus dem Mittelpunkt der Welt gerückt. Die Atomforschung hat die statisch-gegenständlichen Bausteine der Welt durch dynamische Wirkelemente, Wirkungsquanten ersetzt und damit den Materialismus unmöglich gemacht. Die Luftfahrt, vor allem die Weltraumfahrt hat den alten „Himmel" durchstoßen und alle Jenseitsgläubigen genötigt, ihren Himmel nur noch symbolisch zu verstehen. Aber die wunderbare Göttlichkeit des Alls ist sowohl im mikroskopisch Kleinsten als auch in den astronomischen Fernen in neuer, staunenswerter Herrlichkeit offenbar geworden. Die innere Einheit des Weltgeschehens bis in die innersten Geheimnisse und bis in die kosmischen Nebelwelten ist nicht mehr zu leugnen, ebenso wenig die Einheit des anorganischen und des organischen Lebensbereichs. „Leben" ist alles. „Es gibt nichts Totes in der Welt" erkannte bereits Leibniz.

Die Zeit ist reif geworden für die Erkenntnis der Wesens-Identität alles Seienden im gewaltig dynamischen Sein. Wer demgegenüber noch an alten Vorstellungen hängt, bleibt unweigerlich zurück. Es ist eine kopernikanische Wende menschlicher Frömmigkeit angebrochen.

Alles gegenständlich Starre schwindet in Wirklichkeit und Begriffen und löst sich auf im Rausch mit Sekundenschnelle sich wandelnder Bilder eines geheimen, untergründigen Gestaltungsdranges, dessen Erscheinungen in rasendem Tanze wechseln. Ewig vergehen diese Erscheinungen, ewig tauchen sie in neuen Formen aus der unergründlichen Tiefe empor, um nach Erfüllung ihrer Daseinsaufgabe wieder im Unnennbaren zu versinken, nicht ohne eine Spur der Liebe hinter sich leuchten zu lassen. So wird alles in Erscheinung tretende „Außen" zu einem uns fragend anschauenden „Innen", zum reinen

Symbol eines Namenlosen, das wir doch mit dem heiligen Namen „Das Göttliche“ zu fassen und zu verehren suchen. *Alles ist Bild.*
Gott ist ein Mythos. Rainer Maria Rilke dichtet:

> „Wandelt sich rasch auch die Welt wie Wolkengestalten,
> Alles Vollendete fällt heim zum Uralten. — —
> Einzig das Lied überm Land heiligt und feiert.“
> „Wolle die Wandlung! O sei für die Flamme begeistert,
> Drin sich ein Ding dir entzieht, das mit Verwandlungen prunkt...
> Was sich ins Bleiben verschließt, schon ist's das Erstarrte.“

So künden heute Stimmen über Stimmen die Reifezeit des Wissens um die Einheit alles Weltgeschehens und um die Anerkennung seiner Göttlichkeit. Dogmatik hat sich überlebt, ist der lebendigen göttlichen Wirklichkeit gegenüber nicht mehr möglich, so sehr sie auch ihre totalitäre Diktatur aufrecht zu erhalten sucht. Gibt es denn etwas Wunderbareres als die Erkenntnis, daß die ganze Welt von den fernsten Sternennebeln bis zum leiblich-seelischen Aufbau eines Menschenwesens, vom kleinsten Brosamen unserer Mahlzeit bis zu allen Dingen, die uns umgeben, vom Sandkorn und Salzkorn bis zu den Riesenmassen der Gebirge und Weltmeere eine einheitliche, staunenswerte Architektonik ist? Oder daß vom Gen, das unser Wesen im Erbträger, im Chromosom, bestimmt, bis zu den Weisen und Dichtern aller Völker, bis zu den biochemischen Vorgängen und geheimen Steuerungsimpulsen im Leben der Organismen in Stoffwechsel, seelischen Erregungen, Sinnesleistungen, Gedanken, Erfindungen und Erleuchtungen alles *eine* Dynamik göttlich-natürlicher Urelemente, sinngerichteter Wirkungs-

quanten ist? Ist es nicht ergreifend, sich vorzustellen, daß selbst unser eigenes Denken ein seelisch-geistig-materielles Geschehen dieser göttlichen Urkräfte in uns darstellt? „Gott“, dieses geheimnisvolle „Es“, das wir in ehrfürchtigem Vertrauen mit „Du“ ansprechen, *Es* denkt *sich* in unserem Bewußtsein als dem „Selbstbewußtsein Gottes“, wie Hegel, Drews, Raschke und Heidegger es nennen. Und doch ist gleichzeitig dieses in uns „Sich-selbst-Denkende“ — gewissermaßen über Hegel hinaus — das „Unvordenkliche“ Schellings, das all „unser“ Denken erst ermöglicht, nach Heidegger eben „das Sein, das in allem Seienden anwest“, der „unerkennbare Gott“ (agnostos theos) der Gnosis.

So sind recht gedeutet auch die christlichen Mysterienbilder von der Geburt bis zum Tod und zur Auferstehung die dramatisch-symbolische oder eben mystische Geschichte dieses Letztgründigen, Unvordenklichen, das im Menschen als Gottesgeburt sich vollzieht, wie Meister Eckhart sagt, das in seinem Daseinsgang an sich selber, an seinen Mängeln und Irrwegen leidet, als Ich-Individuum in den Tod muß und im Sterben sich selbst erlöst, das aber andrerseits auch im Menschen als die wahre „Erkenntnis“, Gnosis, aufleuchtet, vom Todesschlaf des Nicht-Wissens „aufersteht“ und zu einer heiligen Wiedergeburt erweckt wird. Die erschütterndste und zugleich jubelndste Darstellung dieser Dramatik hat Meister Grünewald im Isenheimer Altar erträumt und in gewissem Maße selbst erlitten.

Reitzenstein hat*) darauf hingewiesen, daß Ephes. 5, 14 ein Zitat aus einem alten Zarathustra-Fragment ist, das lautet:

> „Schüttle ab die Trunkenheit, in die du entschlummert bist, wache auf und sieh' auf mich!“

*) „Das iranische Erlösungsmysterium“, S. 2 ff.

Dasselbe meint das 50. Fragment des Heraklit:

> „Habt ihr nicht mich, sondern den Logos, das Göttliche in euch vernommen, so ist es weise, im Einverständnis mit dem Logos zu sagen: ‚Alles ist eins'."

Wenn man die Gleichartigkeit der Mysterien im ganzen vorderen Orient, ja bis in den fernen Osten, von China, Indien, Ägypten, Persien und Griechenland bis in die Anfänge des Christentums hinein und bis zur deutschen Mystik, Philosophie und Dichtung vor Augen hat, so muß man das Bestreben mancher Kreise, alles, was in Worten, Bildern und Gedanken an das Christentum erinnert, verständnislos abzulehnen, als Bilderstürmerei und unverzeihliche Engstirnigkeit bezeichnen. Die Grenze ist ganz anders zu ziehen. Die Einheitsschau steht dem Zweiheitsglauben gegenüber, die Mystik der Dogmatik, der Mythos der ratio, das Bild der Vergegenständlichung, Goethes und Hölderlins Gottnatur aller Übernatürlichkeit und die selbstschöpferisch tätige Natur jedem mechanistisch-materialistischen Zufallsapparat.
Das „Ergriffensein" von Natur und Umwelt als einer Fülle von Wundern, Meister Eckhart nennt es das „dauernde Gewöhnen", und die Deutung der eigenen Wesenheit als göttlicher Wesenheit ist genau das, was das Christentum „Wiedergeburt" nennt. Es geht also tatsächlich um eine Rückwendung zu eben der Frömmigkeit, die das werdende Christentum als „heidnisch" verworfen und nicht begriffen hat: zur *Allgöttlichkeit.* Wer eine solche Frömmigkeit ahnend zu erfassen vermag, wer sich innerlich so weit umzustellen wagt, daß er darin lebt wie in einer anderen Welt, der hat tatsächlich die alte Welt der oberflächlichen „Dinge" samt dem dogmatischen Christentum überwunden. Mystik ist aber keine bloße Gefühlsangelegenheit. Mystik bedeutet die Erkenntnis

einer Urtatsache, das Hineinleben in diese Erkenntnis und ethisches Handeln eben aus dieser Erkenntnis.
Zum Verständnis der religionsgeschichtlichen Stellung und des Wesens der mandäischen Gnosis, wie sie nach Walter Bauer und Rudolf Bultmann dem 4. Ev. als Quelle weitgehend zu Grunde liegt oder parallel läuft, sind die neuen Forschungen von Kurt Rudolph und Hans Jonas von großer Bedeutung. Rudolph ist wie Jonas Schüler Bultmanns. Den Ursprung mandäischer Gnosis leiten Rudolph und Jonas und schon Bousset („Hauptprobleme der Gnosis") vorwiegend aus iranischer mythologisch verwurzelter Geisteswelt ab. Der Entstehungsraum der Gnosis überhaupt und der mandäischen im besonderen sind zwar „die östlichen Randgebiete des syrisch-palästinischen Kulturlandes" (Rud. 175), die Taufsekten; inhaltlich aber ist „der mandäische Logos der am meisten orientalische, volksmäßige und zugleich der unmittelbarste Ausdruck gnostischen Seelenlebens" (Jonas I, S. 95). Der Weg von Ost nach West ist der Weg der Gnosis überhaupt und der mandäischen im besonderen. Die mandäische Religion ist „ausgesprochenes Antichristentum" (Rud. 101). „Es ist heute Gemeingut der Wissenschaft, daß der gnostische Erlöserglaube vorchristlich ist und vom Urchristentum vorausgesetzt wird", wozu in 101, 4 auf die Arbeiten von Bultmann verwiesen wird, „die auf Bousset und Reitzenstein aufbauen". Eine Gnosis ohne Erlöserglauben gibt es nicht... Simon Magus ist der Bote (der Gesandte, die große Kraft), die etwas Neues und Unerhörtes verkündet. Simon erlöst als diese große Kraft „die Sophia und alle Menschen"... „Der Sinn dieser mandäischen Erlösungslehre ist nicht aus dem Christentum ableitbar (R. 101, 4). Im Mandäischen geschieht „die Erlösung durch *Wissen* von der dämonisierten, antgöttlichen Welt zur Lichtwelt als eine Art Naturgeschehen", im Christentum dagegen „besteht die Erlösung von

Schuld und Sünde im gläubigen Empfangen der Vergebung und insofern Freiheit von und zur Welt, die Gottes Schöpfung ist. Die Erscheinungen des mythischen Offenbarers sind mythisch und ursprünglich nicht geschichtlich ... Im Mittelpunkt des mandäischen Erlösungsgeschehens steht die Uroffenbarung, eine ganz christentumsfremde, aber typisch gnostische Vorstellung" (Rud. 102). Christlicher und mandäischer Erlösungsglaube haben gemeinsame Quellen, aber im Mandäischen haben wir „die mythologische Primärform des gnostischen Erlöserglaubens vor uns" (R. 102, 1).
Diese Bemerkung ist von größter Bedeutung. Es erhebt sich mit ihr die Frage, welches die gemeinsame Quelle ist und woher die mandäische Mythologie und auch die Kündung des Simon Magus stammt. Darauf gehen Rudolph und Jonas nicht ein. Jonas allerdings (Bd. I, S. 80) verweist auf „die aus dem Osten stammenden ... hellenistischen Mysterienkulte, vor allem die Mithrasreligion, die hermetischen Schriften ... die spätantike Philosophie, besonders den Neuplatonismus". Die ursprüngliche Quelle ist das aber nicht. Bousset weist mit der Helena-Lunagestalt auf den Mond hin (Hauptprobleme S. 71 ff.). Saxl schildert eingehend den Mond-Sonnenmythos der Mithras-Mysterien (als Soldatenreligion der Römer) und die Möglichkeit einer Herleitung christlicher Kultgebräuche aus den mithräischen.
Jedenfalls kann gesagt werden, daß die mandäisch-gnostische Deutung rein mythologisch-symbolisch, die christliche dagegen historisch-rational ist. Die gemeinsame Grundlage ist jedoch eindeutig *über*geschichtlich wie alles Mythische und Märchenhafte. Was zu Grunde liegt, ist das uralte Drama des kosmischen Kreislaufs, und zwar nicht etwa in Gestalt einer babylonischen Astrologie, auch nicht der (nach Frobenius) sekundäre Sonnen- und Jahreslaufmythos, sondern der steinzeitliche Mond-

mythos, der sich mit seinem Phasenwechsel, seinen Zahlen und seinem polaren Urmythos von Lichtwelt oben und Dunkelwelt unten durch die Jahrtausende bis heute erhalten hat, wenn auch vom 2. Jahrtausend ab mehr und mehr in Sonnendramatik umgewandelt. Wir erwähnten schon, daß der Mond als mannweiblich göttliches Urwesen, als Gott Anthropos (Gott Mensch) galt. Er steht in den Mithrasmysterien noch als krönende Macht über der Sonne (Cumont, 120 ff.) und ist noch bis in die Mythen- und Märchenzeit der Hintergrund der vielgestaltigen Bilder (Mythologische Bibliothek, 8 Bände, Leipzig 1907—1915).

Hier ist die Quelle der mythologischen Dramatik in den mandäischen Gestalten und Bildern. Der Raum erlaubt nicht, das im einzelnen nachzuweisen. Die Mannweiblichkeit ist in der Sophia-Helena-Luna-Gestalt, in den gefesselten und geraubten Jungfrauen der griechischen Sagen, in den verwünschten und zu niederen Diensten gezwungenen oder in Schlaf und Scheintod gebannten Mädchen und Jünglingen in das Paar der Lichtbraut und des Erlösers auseinandergelegt, um in der himmlischen Hochzeit (hieros gamos) wieder zur Einheit zu werden.

In den mandäisch-gnostischen Mythen ist es der Manda d'Haijê als Erlöser und die in die materielle Welt gesunkene (gefangene) Seele als die weibliche Gestalt (vgl. dazu Hölderlins Befreiung im Tode, S. 153), die wieder heimgeholt wird in die obere Lichtwelt des unerkennbaren Vaters oder Lichtkönigs, der nicht der Schöpfer dieser materiellen Welt ist. Der Sinn dieses scheinbar dualistischen Mythos ist, daß alle persönlichen Gestalten des Mythos *rein symbolisch* zu verstehen sind: *Der Erlöser ist keine historische Person, sondern das Aufleuchten des Wissens, der Gnosis, in der Seele, die ihres Erlösers harrt und ihn in diesem Wissen gewinnt* (vgl. Rudolph, S. 61). Der unerkennbare, weltfremde Gott (agnostos

theos) ist in Wahrheit die Lichtnatur der seelischen Innenwelt und als solche völlig jenseits aller Hypostase (Vergegenständlichung). Demgemäß ist seine Persönlichkeit überpersönlich symbolisch: das große Leben, der Lichtkönig, Herr der Größe, philosophisch gesprochen mit M. Eckhart: das reine Nichts, die stille Wüste, die Gottheit. Das ist es, was die Gnosis vom Christentum grundlegend unterscheidet: sie ist rein überhistorisch, ungegenständlich. Diese Unterschiede zwischen beiden Lebensdeutungen stellt Rudolph in S. 101 f. und Anmerkungen sehr sorgfältig dar. Die Feindseligkeit des Mandäismus gegen das Christentum (Christus als „Lügenprophet u. ä.") gehört in diesen Bereich. Die Motive Hirt und Weinstock sind alt und vorchristlich (z. T. schon indisch: pushan usw.), ebenso das Höllenfahrtsmotiv, alles deutliche Mondmotive. Der Gesandte erscheint in gleicher Sicht als „der fremde Mann", fremd als aus der oberen Lichtwelt in die materielle Welt kommend (103, 1). Es ist das alte Wanderermotiv bei Hermes (auch Odin). Das alles müsse zum Grundbestand der mandäischen Gnosis gehören (101, 1). Sehr schöne Märchenbilder sind das Perlenlied und die Oden Salomonis. Alles in allem ist auch die dem 4. Ev. zu Grunde liegende mandäische Mythologie eine ausgesprochen östliche, iranische, wenn auch in christlich historischem Gewand erscheinende Deutung. Desgleichen hat Reitzenstein die Poimandres-Gnosis Ägyptens trefflich dargeboten (Poimandres = Hirtenmann): Auch die Qumrangemeinde scheint dieser Lichtwissens-Gnosis nahe zu stehen. Rudolph 142 u. sonst. sagt: *„Ist doch der gnostische Erlöser nichts anderes als die Stimme des Gnosis, durch die der Mensch zu sich selber kommt* (S. 140 führt er den iranischen Einfluß auf die Einwirkung des Mithraskults als iranischer Volksreligion zurück gegen den Zoroastrismus als Staatsreligion). Manda d'Haijê gleich Gnosis des Lebens ist eine Per-

sonifikation des Zentralbegriffes aller gnostischen Religion als erlösenden Wissens um woher, wo und wohin des Menschen“ (R. 142), Licht als mythisches Bild höheren Wissens ist ein durchaus gegenwartsgemäßes Bild. Es soll aber nochmals betont werden, daß das Gegensatzpaar Licht — Finsternis, Wissen — Nichtwissen nicht ein Dualismus sondern eine echte Polarität ist, insofern es dabei um ein positiv-negatives Wechselbild und das Spannungsfeld der Schau des Lebens sich handelt.

BEI MEISTER ECKHART

Bei dem hohen Meister der mittelalterlichen Mystik, Eckhart (nicht Ekkehart), liegt das Prinzip des Einsseins bzw. des Selbstseins in seiner durchdachtesten und überzeugendsten Klarheit vor. Sein geistiges Lebenswerk weist ihn als größten deutschen Religionsphilosophen aus und setzt die vorderasiatische und hellenistische Gnosis fort, damit aber die gerade Linie des vorchristlichen Wissens um das Selbstgöttlichsein alles Seienden, auch des Menschen, von China, dem Tao, über Indien, Persien, Ägypten und Griechenland.
Wenn Eckhart sich noch als Christ fühlt und sich der christlichen Sprache bedient, so hat das seine Ursache in der einen Wurzel des Christentums, in seinem indogermanischen — neben dem jüdischen — Ursprung, der nasoräisch-mandäisch-essenischen Gnosis. „Gnosis“ ebenso wie „Manda“ bedeutet ja die Erkenntnis der Gottwesenheit und Ewigkeit der Seele, des Menschen, nicht im dinglichen, individuellen Sinn, sondern des Menschen als Erscheinungs- und Wirkform des alleinwirkenden Göttlichen. Das ist auch die ursprüngliche Christusidee.
Im ersten und zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung aber bildete sich die Bischofskirche, aus der die

katholische Kirche hervorwuchs (vgl. Wetter, Der Sohn), vernichtete sogleich die damals hoch entwickelte gnostische Bewegung und ihr gesamtes Schrifttum, soweit sie es erreichen konnte, und erklärte sie zur Ketzerei. Es folgten die bekannten Ketzerkriege und Scheiterhaufen. Um so erstaunlicher und bewundernswerter ist mitten in der Zeit der Ketzerkriege im Mittelalter das Auftreten Eckharts. Sein Grundbekenntnis, die Linie des Denkens und Schauens, in der er steht, wird „Mystik“ genannt, darf aber darum nicht als eine unklare Gefühlsschwärmerei verstanden werden. Es ist vielmehr ein folgerichtig durchdachtes System religiöser Betrachtung, das den Namen „Wahrheit“ durchaus verdient.
In der Bannbulle des Papstes Johann XXII vom 27. März 1329 werden unter anderen folgende Sätze Eckharts, die das Einssein aussprechen und dem Dogma der Kirche entgegenstehen, verurteilt (nach der Wiedergabe von Théry und Grabert):

Satz 2: „Es kann zugestanden werden, daß die Welt von Ewigkeit her gewesen ist“ (also nicht geschaffen, vgl. Fichte).

Begründung: Gott ist das Sein, das Sein ist ewig. Das Gleiche sagt Goethe im „Vermächtnis“.

Satz 4: „In jedem Werk, auch im Bösen, und zwar dem nach Strafe und Schuld bösen, offenbart und spiegelt sich der Ruhm Gottes.“

Wenn nämlich Gott das Sein der Welt im Ganzen ist, so muß auch das Böse in ihm enthalten sein. Ebenso sehen es Nicolaus von Cusa und Jakob Böhme.

Satz 9: „Neulich dachte ich darüber nach, ob ich von Gott etwas annehmen oder für mich wünschen möchte ... In dem Augenblick, da ich Gott ge-

genüber der Empfangende wäre, wäre ich unter ihm, ja, niedriger als er, wie ein Diener oder Knecht, und er als Gebender der Herr. So dürfen wir uns aber im ewigen Leben nicht verhalten."

Denn im ewigen Leben, das heißt: im wirklichen Leben, das ewig währt, ist Gott *alles,* also ist er auch ich und ich bin er. Es gibt hier nicht Über- und Unterordnung (nach Théry, 245).

Satz 43: „Alle ‚Geschöpfe' sind ein reines Nichts."

Satz 46: „Alle Dinge sind nichts in sich selbst."
„Was das Sein nicht hat, das ist nichts" (Théry).

Ähnlich ist das formuliert in „Die deutschen Werke", Predigt 4.

Satz 12: „Alles, was die Heilige Schrift über Christus sagt, das verwirklicht sich auch an jedem guten und göttlichen Menschen."

„Sohn" ist das Göttliche in menschlicher Gestalt. Darum macht Gott mir alles zu eigen, was er selbst in sich hat, weil die menschliche Natur allen Menschen gemeinsam ist (Théry, 227).

Satz 13: „Alles, was der göttlichen Natur eignet, das eignet auch jedem gerechten und göttlichen Menschen. Darum handelt solcher Mensch wie Gott und schafft mit Gott zusammen Himmel und Erde ... Gott könnte ohne solchen Menschen nichts tun."

Dazu „Deutsche Werke", Predigt 12:

„Dieser Mensch steht in Gottes Bekennen und in Gottes Minne und wird kein anderes, denn das Gott selber ist."

Satz 14: „Wenn Gott will, daß ich irgendwie gesündigt habe, dürfte ich nicht wollen, diese Sünden nicht begangen zu haben. Das ist wahre Buße."

Der Satz erscheint ausführlich in den „Trostreichen Betrachtungen" bei Büttner.

Satz 20: „Ein guter Mensch ist der eingeborene Sohn Gottes."

Satz 22: „Gott zeugt mich als seinen Sohn... Alles, was Gott bewirkt, ist eins. Deshalb zeugt er mich als seinen Sohn ohne jeden Unterschied."

Hier ist nun der Kern- und Herzpunkt der Eckhart'schen Philosophie ausgesprochen: Gott ist das Sein, das „allem Seienden zuinnerst" ist. Heidegger sagt, „das Sein west an in allem Seienden". In der Erklärung zur Genesis 1, 1 heißt es bei Meister Eckhart nicht, Gott habe die Welt „gemacht", sondern: „das Weltall als Ganzes, das aus Gott *„hervorgeht"* (griechisch: „egéneto"). Was Eckhart mit dem Ausdruck „im Anfang" oder „im Ursprung" meint, das nennt er auch — wie Plato — Idee, oder er nennt es Logos, Vernunft, Wort oder „Sohn". Sohn bedeutet alles Gewordene, Gezeugte, Hervorgegangene. „Im Ursprung" bezeichnet also nicht einen einmaligen Beginn, nicht einmalige Schöpfung, sondern ständiges Schaffen, ewiges Zeugen. Gott zeugt nichts, was außerhalb seiner wäre, sondern ewig sich selbst *als* den „Sohn". Heidegger sagt: das Seiende ist nie ohne das Sein. Eben damit ist Eckharts Grundwahrheit ausgesprochen: alles, was ist, ist der in *seine* „Wirklichkeit" getretene Gott *als* Welt, *als* „göttliche Natur", *als* Mensch.
Bereits vor Meister Eckhart und noch zu seiner Zeit huldigten die „Brüder und Schwestern vom freien Geiste", die Begharden und Beghinen, im gesamten Rheingebiet

von Straßburg bis Holland Anschauungen, die vollkommen Eckhartscher Mystik entsprechen:

> „Alles ist eines, weil, was ist, Gott ist.“
> „Ein Mensch, der weiß, daß Gott in ihm, ist nie betrübt, sondern immer nur freudig.“
> „Dem echt Religiösen ist nichts Sünde.“

So wird der natürliche Zeugungsakt von ihnen als gleich wertvoll angesehen wie ein Gebet vor Gott, die eheliche Verbundenheit „Engelliebe“ genannt.

> „Der Gottgeeinte ist vollkommen, er liebt in göttlicher Freiheit.“

Die Anhänger dieser Bewegung vor siebenhundert Jahren, von der Walter Nigg in seinem „Buch der Ketzer“ eine ausführliche Schilderung gibt, wurden als Ketzer verfolgt und, wie Büttner berichtet, „scharenweise den Wellen und dem Scheiterhaufen übergeben“. Da Eckhart selbst im Dominikanerorden als Lehrer an den Hochschulen Straßburg und Köln an höchster Stelle stand, wagte man sich an ihn zunächst noch nicht heran. Aber zwischen den Orden der Dominikaner und Franziskaner bestanden scharfe Gegensätze und die letzteren griffen seit 1320 Eckhart mehrfach an. Papst Johann XXII ging auf diese Angriffe nicht sogleich ein, da ihn die Auseinandersetzung mit dem Kaiser in Anspruch nahm. Eckharts Feinde ruhten aber nicht, und so erschien dann 1329 jene Bannbulle, aus der wir anfangs zitierten.
Seinen Kerngedanken, Überwindung einer dinglichen, gedachten, übernatürlichen Gottesvorstellung und Bekenntnis zur Sohnschaft, zur Gottesgezeugtheit jedes Menschen und aller Dinge, hat Meister Eckhart in vielen deutschen und lateinischen Predigten und Erläuterungen, Trostbetrachtungen und philosophischen Abhandlungen in zahlreichen Variationen ständig wiederholt und bis

ins letzte durchgeführt. Weitere Worte von ihm lauten:

„Es muß der Mensch sich geflissentlich seines Selbst (seiner Ichtäuschung) und aller Kreatur (Geschöpflichkeit) entbilden und keinen Vater kennen als Gott allein. So ist weder Gott noch Kreatur ... im Stande, ihn in Leid zu versetzen; all sein Wesen, Leben und Erkennen, sein Planen und Wirken ist aus Gott, in Gott, ist *selber Gott*" (Büttner 210).

„... seine Vernunft gründlich zu Gott gewöhnen, nur so wird sein Zustand dauernd ein göttlicher" (Büttner 196).

„Gott ist dasselbe Eine, das ich bin. Soll ich Gott ohne Vermittlung erkennen, so muß ich geradezu er und er ich werden" (Büttner 146).

„Der Mensch ist wahrlich Gott und Gott wahrlich Mensch" (Büttner 292).

„Die Seele ist gleich beschaffen mit der Gottheit" (Büttner 299).

„Die Seele ist das All, indem sie ein Bild Gottes ist" (Büttner 299).

„Wo der Mensch Gott ist, da antworten ihm alle Dinge auf göttlich" (Büttner 309).

„Soll die Seele in die göttliche Einheit eingehen, so muß sie die Gottgleichheit abstreifen; denn Gleichheit steht immer auf Unterschied" (Büttner 309).

„Das ist Gottes Ziel, sich in der Seele zunichte zu machen. Denn solange sie einen Gott *hat,* Gott erkennt, von Gott weiß, solange ist sie getrennt von Gott" (Büttner 304).

„Indem die Seele das Geschöpfsein abstreift, so bleibt doch Gott, was er ist" (Büttner 304).

Solche Zitate ließen sich vervielfachen. Um sie zu wür-

digen und ganz zu erfassen, bedarf es der Eingewöhnung in die so ganz andere Betrachtungsweise und Beurteilung seiner selbst und aller Dinge. Hermann Büttners Ausgabe von „Eckharts Schriften" bei Eugen Diederichs bietet dazu die beste Möglichkeit.

Nicht ganz leicht verständlich ist Eckharts Unterscheidung zwischen den Begriffen Gott und Gottheit. „Vater" bedeutet ihm das persönliche unmittelbare Verhältnis des Menschen zum Göttlichen, das heißt zu sich selbst, zu seiner eigenen Mitte, die durch die Vorstellung eines Außengottes verloren ging. „Gott" nennt er die *Wirk*eigenschaft alles Lebendigen, „Gottheit" nur die *Wesens*eigenschaft. Darum wirkt die Gottheit nie. Gott ist *das Leben,* insofern es fortgesetzt den „Sohn" gebiert. Die wunderbare Rede vom Gottesreich hilft am besten, diesen Gedanken in sich einziehen zu lassen.

Die fortgesetzte Identität von Ursprung und Entsprungenem, von Hervorbringendem und Hervorgebrachtem, von Wirkendem und Gewirktem, von Vater und Sohn, Gott und Welt drückt Meister Eckhart mit den Worten aus:

> „Der Sohn ist zwar ein ander*er,* aber nicht ein Ander*es*" (Lat. W. 7, 114, 132).

Ein anderer der Person nach, aber nicht ein anderes dem Wesen, der Natur nach. Über das Verhältnis von Materie und Wesen sagt er:

> „Mitten unter euch weilt die Wesensform in den Abgründen, in der Mitte, im Herzen der Materie, nämlich in ihrem Wesen, gleichsam unerkannt verborgen; denn das Wesen der Materie ist ihre *Möglichkeit*" (Lat. W. III, 122).

Das Gleiche gilt für die „Mitte" des Menschen; denn die Mitte, das Wesen ist, wie schon gesagt, die Göttlichkeit von allem:

> „Wem Gott noch nicht solch innerer Besitz geworden ist, sondern sich allen Gott von draußen holen muß ... das Hindernis liegt in ihm. Gott ist ihm noch nicht *zur Welt geworden*" (Büttner 175).

Und Johannes-Evangelium 1, 9 erklärt Meister Eckhart:

> „Gott, das wahre und reine Licht, erleuchtet entweder alle oder keinen ... So wie die Seele als die *Wesensform des* Leibes unmittelbar und *ganz* in den einzelnen Gliedern gegenwärtig ist ... so erleuchtet sie jeden Teil des Leibes ... Gott ist kein Einzelwesen in der Reihe aller Wesen ... Er ist das Sein selbst" (Lat. W. III, 125).

Zur Ethik des Meister Eckhart seien einige Worte aus der Rede „Maria und Martha" zitiert:

> „Das unumgängliche Mittel, ohne das ich nicht zu Gott gelangen mag, ist mein Wirken und Schaffen in der Zeitlichkeit ... (Büttner, 250).
> Martha befürchtete, daß ihre Schwester stecken bliebe in Verzückung und schönen Gefühlen" (Büttner, 254).

So beschreibt Meister Eckhart den „vernünftigen Willen" mit Ausdrücken wie Wort, Wandel und Weltgeschäftigkeit, immer im Blick auf das letzte „Ziel". Ewiger Wille umschließt die Hingabe des eigenen Willens in den göttlichen, das heißt: an edles Tun. Solche Hingabe bedeutet ihm „das Eine, das nottut". „Abgeschiedenheit" nennt er das Losgelöstsein von äußerer Begehrlichkeit.

> „Gerechtigkeit ist eine gewisse Geradheit, kraft derer man einem jeden zuteilt, was sein ist" (Lat. W. III, 39),

das heißt, jedem nach seinem besonderen Wesen verstehend gerecht zu werden sucht.

> „Das Gute besteht in vernunftgemäßem Leben" (Lat. W. III, 42).
> „Der Gerechte ist Sohn der Gerechtigkeit" (Lat. W. III, 157),

wie eben der „Sohn" mit dem „Vater" eins ist, das heißt, den Vater darstellt und lebt, darlebt.
Die bedeutendsten Schüler Meister Eckharts waren:

Nikolaus von Cues, der Cusaner, 1401—1464:

> „Cusanus kennt kein Fürsichsein eines von der Welt abgetrennten Gottes... Das Seiende ist der sichtbar gewordene Gott." („Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik", S. 17). „Gott ist Vollzug, und zwar der Vollzug des eigenen Denkens" (W. Schulz, 15).

In Gott fallen alle Gegensätze menschlicher Wertungen zusammen, er ist das „Überwertige", die „coincidentia oppositorum", das, was Schiller die Koincidenz menschlichen und göttlichen Willens nennt (vgl. oben).
Johannes Tauler (1290—1365) steht kirchlichen Formulierungen näher als Eckhart, aber die folgenden Sätze von ihm sind doch rein mystisch gedacht:

> „Das lautere Wesen Gottes ist aller Wesen Wesen, und doch ist er aller Dinge keines... Gott ist bildlos, formlos, namenlos, personlos, willenlos, zeitlos, raumlos."

Heinrich von Berg, genannt Seuse oder Suso (1295—1365) starb in Ulm und liegt dort begraben. Er steht seinem Meister sehr nahe, ist jedoch durch eine zehnjährige harte Askese hindurchgegangen und endlich zu einer innigen Minnemystik gelangt. Diese ist zum Teil dem mittelalterlichen Minnesang verwandt, zum Teil der

Brautmystik, die Kolbenheyer in seinem Roman „Das gottgelobte Herz“ schildert. Freilich bleibt Seuse von einer ungesunden Übersteigerung frei. Den Gott seiner innigen Minne nennt Seuse — wie auch Eckhart — „eine namenlose Nichtigkeit“, ein „Nichts aller Dinge“.

> „Wo man minnet Bild oder Person, da minnet Zufall den Zufall.“
>
> „Wo der Mensch und alle Dinge eins sind, da ist Gott.“

Das erinnert an Hölderlin.

C. G. Jung hat von der Indischen Mystik gesagt, es falle dem christlich erzogenen Abendländer schwer, sich an das indische „Selbst“, an das Gottselbstsein des Menschen, zu gewöhnen. Das gilt aber in gleicher Weise auch für die deutsche Mystik. Für denjenigen, der an gegenständliches, rationales Denken gewöhnt ist, bedeutet es einen tiefen Einschnitt in seine Denkgewohnheit, wenn er nun dieses Einssein und Selbstsein einem täglichen Bewußtsein einzuprägen sucht. Der Schritt von illusionenhafter Glaubensfrömmigkeit zur wirklichkeitsverbundenen Erlebnisfrömmigkeit wird immer schwer zu tun sein. Aber er ist unvermeidlich. Wer den persönlichen Gott draußen, außerhalb der Welt verneint, mag leicht denen, die an ihn glauben, als Gottesleugner schlechthin erscheinen. Und sie werden kaum je begreifen, daß dieser „Gottesleugner“ sich selbst und seine ganze Umwelt um so inniger durchdrungen weiß von einem göttlichen Glanz, daß mit diesem geheiligten Wissen auch sein eigenes Menschsein ganz verwandelt wird zu einem neuen Leben und Wirken. Er rückt das Göttliche von außen wieder in die Mitte seiner selbst und von allem, was ist und öffnet damit auch den Weg des Friedens im Völkerleben, da ihm der Mitmensch ein göttliches Wesen bedeutet, wie er selbst.

Der Gedanke der Einheit von Gott und Welt, der auch bei anderen Mystikern zu finden ist, wird heute vielfach schon wieder verstanden. Aber dabei bleiben ja Meister Eckhart und seine Schüler nicht stehen. Sie behaupten darüber hinaus, daß Gott und Mensch eins und dasselbe, daß sie identisch sind:

> „Gott ist dasselbe Eine, das ich bin. Soll ich Gott ohne Vermittlung erkennen, so muß ich geradezu er und er ich werden" (Büttner, 146).

Und hier kann man ihm vielfach nicht mehr folgen, sondern meint, hier irre der Meister. Zwar folge aus der Identität von Gott und Welt — die man anerkennt —, daß der Mensch als ein *Teil* dieser Welt aus Gott, richtiger noch: in Gott sei, nicht aber, daß er selbst Gott sei. Um diesem Widerspruch zu entgehen, müsse man erst den Menschen zur Welt, zum All ausweiten. Aber genau das tut ja Meister Eckhart tatsächlich:

> „Die Seele ist das All, indem sie ein Bild Gottes ist" (Büttner, 299, 157, 304).

Nun, wendet man ein, mag die Seele immerhin ein „Bild Gottes" sein, das bedeutet noch lange nicht, daß sie Gott oder das All selbst ist. Und man beharrt darauf, daß der Satz Meister Eckharts: „Gott und Mensch sind eins und dasselbe" als verhängnisvoller und folgenschwerer Irrtum abzulehnen sei. Denn nicht nur der Mensch, sondern alle Einzelwesen überhaupt könnten jeweils nur *Teile* der Gottheit sein. Meister Eckhart ließe daher jeden Maßstab für die Kleinheit des Menschen gegenüber der Größe und Hoheit Gottes vermissen, wenn er es — wie oben zitiert — ausdrücklich ablehne, den Menschen als Knecht und Gott als den Herren zu bezeichnen, und wenn er jede Unter- bzw. Überordnung bestreite.
Dem gegenüber muß man sich nun vor Augen halten,

daß „Welt" und „Mensch" *Erscheinungen* des einen All-wirkens sind, nicht Werke eines Künstlers oder Schöpfers über, d. h. außerhalb der Welt, sondern eben Erscheinungen des *Sich-selbst-Wirkens* der Welt, der All-Natur an jedem ihrer Erscheinungsorte, in jedem ihrer Einzelwesen. Als schöpferische Weltdynamik, als allumfassende Wirkmacht wird Gott Welt, wird Gott damit auch alles, was zur Welt gehört, wird er auch zu allen Einzelwesen, wird er auch Mensch. Alles „Gewirkte" ist letztlich doch nur die Wirkmacht selbst in ihrem *dauernden Vollzug,* ist eben ihre Art zu erscheinen und darum mit ihr identisch. Diese wirkende Macht des Alls ist also kein Ding für sich, wirkt nicht „transzendent" *hinter* der Welt, sondern ist die Welt selbst und wandelt sich ständig derart in ihre Wirklichkeit, daß die jeweils gewandelte Gestalt, das jeweils Gewirkte selbst gleich der wirkenden Macht ist. Das Wort „Wirk-Lich-Keit" bedeutet ja in seinen drei Teilen: „Wirken — gleich — Gestalt". Und ebenso wandelt sich die Ursache in die Wirkung. Es geht nicht um „Quantitäten", die miteinander verglichen werden oder eins sein könnten, sondern um eine „Qualität", eben um das Wesen, das Wirken, das im Ganzen, im All und in den sogenannten „Teilen" immer dasselbe ist. Freilich sind die Begriffe Quantität und Qualität hier nicht ganz zutreffend, da man ja bei einem Vergleich, bzw. bei einer Gleichsetzung das Quantitative im Sinne von Menge und Ausdehnung nicht ganz unberücksichtigt lassen und lediglich die Qualität, das Wesen meinen kann. Doch sind Menge und Ausdehnung gegenüber dem Allgöttlichen ohne jede Bedeutung, garnicht darauf anwendbar. Denn es geht ja um Gott als Wirkmacht. Und diese göttliche Wirkmacht als Ganzes unterscheidet sich von sich selbst, von der göttlichen Wirkmacht als Einzelwesen, lediglich in der Reichweite ihres Wirkens. Das vierte Evangelium faßt dies Verhältnis in

ganz einfache, durchsichtige Worte. Die Wirkmacht erscheint dort im mythischen Bilde des Vaters, der Mensch als Sohn. Beide sind ein und dasselbe Wirken. „Mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch" heißt es 5, 17 und 9, 4: „Ich muß wirken die Werke des, der mich gesandt hat und nicht die meinigen." Das Wort „gesandt" aber bedeutet hier, daß das Sein zum *Da*-Sein geworden ist und als solches die Werke des Allwirkens weiter wirkt, weil es eben nur dieses eine Wirken in aller Welt gibt. In einem anderen Bilde wird das Wirken auch als „Wille" bezeichnet dergestalt, daß der Mensch als Sohn und Gesandter des Vaters dessen Willen tut, dessen Worte hört, dessen Sprache spricht, kurz: den Vater wirkend und leibhaftig darstellt (Joh. 12, 45).
So also ist die *Wesens*identität zu verstehen. Sofern sie ins *Bewußtsein* tritt, zu einem inneren *Wissen* wird, äußert sie sich im *Ge*-Wissen als *Ver-Antwortung,* antwortend nämlich auf die innere Stimme des Vaters, „der immer beim und im Sohne ist". Darum also ist die Seele, die Wirkmöglichkeit des Menschen, wirk-identisch mit dem All, darum muß Gott zu mir und ich zu Gott werden. Und das eben ist mit dem erhabenen Wort „metanoeite", denket um (!), gemeint, das Luther und Weizsäcker mit „Tut Buße!" übersetzt hat. In solchem Umdenken erfüllt sich eine neue Weltperiode, die ihre tiefe, beinahe unfaßbar große Wahrheit in der Erkenntnis von der Wesens- und Wirkidentität des Ganzen und seiner Erscheinungen in sich trägt. Nur in dieser tiefen und großen Wahrheit allein ist die so viel mißdeutete Freiheit zu erlangen, nicht die individualistische Freiheit, sondern die Freiheit vom engen, begrenzten Ich, die Freiheit, dieses Ich wieder auszuweiten zum All, wieder heimzukehren als Sohn zum Vater. Natürlich ist der Wirkungsbereich des Vaters größer als der des Sohnes, aber Wirken und Wille sind ureins. Die theologischen

Begriffe der Immanenz, des Innewohnens, und der Transzendenz, des Jenseits, haben vor solcher Erkenntnis dann keine Gültigkeit mehr und keine Bedeutung. Hier gibt es keine präpositionale Ortung mehr, weil das Sein nichts Gegenständliches ist.
Wenden wir uns nun noch einmal dem Einwand zu, die Gleichsetzung von Mensch und Gott bedeute eine geradezu ungeheuerliche Überheblichkeit des Menschen. Dieser Einwand wäre berechtigt, wenn der Mensch ein „winziger Teil" Gottes wäre. Aber die Ganzheit Gott besteht eben nicht aus einer Menge oder Summe von Teilen! Das göttliche Wirken als das Wesentliche und Wesenschaffende ist *unteilbar*. Es gibt keine Teile Gottes. Das menschliche Dasein ist Sein an sich, nicht ein Teil des Seins, ist Leben an sich, nicht ein Teil des Lebens, ist Gott an sich, nicht ein Teil Gottes. Das ist die Wahrheit und sie hat nichts mit Überheblichkeit zu tun. Leben, Natur, Sein, Gott, Seele sind in allen ihren Einzelerscheinungen *ganz* und nicht auf sie verteilt, weil nämlich diese Begriffe keine existierenden Gegenstände bezeichnen, sondern *lebendiges Geschehen* in ständigem Wandel. Auch der Einwand, „kein Mensch handle wie Gott", geht von der Vorstellung aus, daß Gott eine existierende Person sei, die in bestimmter Weise wollen und handeln könne. Aber das kann er eben nicht, weil er keine existierende Person über oder neben dem Menschen ist, *sondern dessen und aller Welt innerstes Wesen!* Und als solches, um es noch einmal zu sagen, mit dem Menschen und aller Welt *wesensidentisch.*
Oft wird die Frage aufgeworfen, wenn Gott das eine Sein, das „Hen kai pan" des Heraklit, das Eins und Alles Goethes sei, so müsse Gutes sowohl wie Böses von ihm kommen. Auch das ist falsch. „Von ihm kommen" in diesem Sinne kann garnichts, weil er weder an irgendeinem bestimmten Ort noch überhaupt ein Ding oder

Wesen für sich ist, sondern das Sein und das Wesen von allem. Auch sind weder „das Gute" noch „das Böse" Dinge für sich, als wenn es hier gute Menschen und dort böse gäbe. In jedem Menschen ringen beide Richtungen. Es gibt kein vollkommen Gutes und kein vollkommen Böses. Solche Begriffe stammen von Platos Ideenhimmel und sind vollkommen unlebendig. Was lebendig ist, das bewegt sich stets auf dem scharfen Grat der Entscheidung, ob es gut oder böse, Werte setzend oder Werte zerstörend wirken soll. Dieses ständige vor der Entscheidung stehen nennt Heidegger die Besorgtheit, den Ruf des Gewissens. Ich möchte wagen, es den *Instinkt* des Menschen zu nennen, der freilich bei verschiedenen Menschen und verschiedenen Völkern je eine ganz andere Sprache spricht, weil ja auch die anerkannten Werte jeweils ganz andere sind. Das aber berechtigt nicht zu der Behauptung, der Mensch sei ein „instinktloses Tier", wie Gehlen sagt. Und Spinozas Erklärung, das Böse sei etwas Nichtseiendes, nur Scheinbares, nimmt von der Notwendigkeit der Entscheidung und von dem Schicksal der Schuld nichts fort.
Es wird gesagt, man könne sich das Allwesen entweder als einen zwangsläufig funktionierenden Mechanismus oder als einen lebendigen Organismus vorstellen. Die Glieder dieses Organismus hätten jedenfalls eine gewisse Freiheit und könnten „in diesem Rahmen eigene Entscheidungen treffen". Auch diese Formulierung geht am Wesen der Sache vorbei. Denn es gibt ebensowenig für sich seiende und aus sich allein handelnde „Glieder" des Allwesens wie „Teile". Vielmehr besteht eine Totalität der Seele bis in die Fingerspitzen hinein, mit denen ich empfinde und reagiere. Die Identität läßt sich nur total, ganz anerkennen oder garnicht. Wollte man Allwillen und Einzelwillen (der „Glieder") voneinander trennen, so ergäbe sich sofort die Frage, woher denn die Glieder

ihren Einzelwillen nähmen. Aus sich selbst doch sicherlich nicht. Nein, es gibt eben nur *eine* Wirkmacht und *einen* Willen in aller Welt, mag man ihn nun Natur oder Gott nennen, der sich in allen Einzelerscheinungen und in deren Organen (Gliedern) *als Geschehen* auswirkt, als deren *Möglichkeit,* ihrerseits aus dem gleichen Allwillen zu wirken und zu wollen. Alle Individuen sind existentiell nur Erscheinungsweisen der Allwirkmacht, das besagt die Phänomenologie Hegels, das bedeutet die Theophania bei Walter F. Otto, das „Anwesen des Seins in allem Seienden" bei Heidegger, der alleingeltende Wille des Vaters, der Vater im Sohne im Johannes-Evangelium und die Alleinmacht des Tao, des Brahman im fernen Osten. Die Hingabe des Einzelwillens an den Allwillen kann nur total sein. Selbst wenn der Mensch scheinbar dem Allwillen entgegenhandelt, so kann er das doch nur aus der alleinigen Möglichkeit, die ihm gegeben ist. „Man gehorcht ihren Gesetzen, auch wenn man ihnen widerstrebt. Man wirkt mit ihr, auch wenn man gegen sie wirken will", sagt Goethe von der Natur. Und das vierte Evangelium kennt gar keine Grenze zwischen eigenem und Vater-Willen. Der Sohn tut und spricht nur, was der Vater ihm innerlich, „mit vernehmlichem Schweigen" sagt. Es heißt dort *nicht:* ich und der Vater sind nur teilweise eins, ich, der Sohn, kann auch einmal tun, was *ich* mag. In solcher Annahme drückt sich nur die Verblendung des Menschen aus, der sein Ich noch für ein willkürlich handelndes und wollendes Einzelwesen hält.

Ein „gewisser Spielraum für eine selbständige Willensentscheidung" ist sowenig möglich wie ein „geteiltes" Einssein. Will man allenfalls die Möglichkeit, bzw. die Notwendigkeit der Gewissensentscheidung als einen solchen „Spielraum" ansehen, so ist dieser doch nicht im Individuellen begründet, sondern in der schöpferischen

Freiheit des Alls, die das organische Wesen des Alls umschließt und sich im Einzelwesen lediglich auswirkt. Die scheinbare Paradoxie der beiden Pole: „nur gewirkt" und „Freiheit der Entscheidung", hebt sich erst in der Erkenntnis auf, daß der gewirkte Mensch mit Hilfe seines Bewußtseins sich mit dem Wirken ***selbst in eins setzen*** und sich als Erscheinungsform dieses Wirkens betrachten kann, oder nicht.
Im Allgemeinen stehen Freiheit und Notwendigkeit im Gegensatz zueinander. In den einfacheren Bereichen des Naturgeschehens herrscht die physikalische Ordnung vor. Die Vielgestaltigkeit der Atome, also der Elemente und ihrer Verbindungen zu Molekülen beruht auf den verschiedenen Kombinationsmöglichkeiten dieser Ordnung. Je komplizierter diese Kombinationen werden, desto größer wird der Spielraum der Freiheit. Mit dem Erscheinen des Bewußtseins weitet sich die „aktive Anpassung" an die Umwelt, von der Kolbenheyer spricht, zur Entscheidungsfreiheit, zum Gewissen, zur Verantwortung des Menschen, die ihn über das Tier um so mehr erhebt, je ausgeprägter sittliche und denkerische Urteilsfähigkeit in ihm entwickelt sind. Im religiösen Sinne heißt das im vierten Evangelium (5, 22):

> „Der Vater richtet niemanden, sondern alles Gericht hat er dem Sohn überlassen."

Diese Stelle lediglich auf Christus und das jüngste Gericht auszulegen, bedeutet eine unsagbare Verflachung ihres tieferen Sinnes und gleichzeitig ein Abwälzen der bedingungslosen Selbstverantwortung auf einen zeitlich und räumlich existierenden Weltenrichter. Anstelle eines „vollkommen" gedachten Gottes, den der sündige, „gefallene" Mensch um seine verzeihende Huld anflehen soll, um sich dann durch den historisch einmaligen Opfertod seines einen mythisch-historischen (!) Sohnes pas-

siv, im „Glauben“ erlösen zu lassen, steht in Wahrheit die göttliche Natur „jenseits von Gut und Böse“ oder die „Coincidentia oppositorum“, die Einheit der Weltpole im Spannungsfeld des menschlich gewerteten Handelns und Geschehens. Und „Gottessohn“ ist nicht der Jesus Christus des Dogmas allein, sondern eben der Mensch überhaupt, jeder Mensch, der „allein unterscheidet, wählet und richtet“. So umfaßt der „Vater“ in seinem Herzen alle, vom entartetsten Verbrecher bis zum Heiligen und Philosophen. Und die „Menschwerdung Gottes“, die das Dogma in ihrer mythischen Bedeutung nicht versteht und daher als ein geschichtlich einmaliges Ereignis mißdeutet, vollzieht sich ununterbrochen auch im Geringsten und Entartetsten.
Darum ist zwischen Bindung und Freiheit keinerlei Kompromiß möglich. Die Entscheidung des Gewissens ist absolut. Niemand kann sie dem Menschen abnehmen, kein Mitmensch und kein Gott. Wir haben vielmehr leibhaftig den Vater darzustellen, darzuleben, zu verwirklichen. Es gibt hier kein Ausweichen. Unser Stehen „an Gottes Stelle“ ist unerbittlich, der Richterspruch des Gewissens kennt keine Entschuldigung. Man kann seine Schuld nur bis zum letzten Rest *in sich selbst* austragen, in der Stille seines Herzens versenken und der ewigen Heilkraft des Allgeschehens anvertrauen. Das alleinige Heil, die alleinige „Erlösung“, liegt in der besseren Tat.

BEI HÖLDERLIN

Nicht romantische Naturschwärmerei und nicht Griechenbegeisterung gibt Hölderlins Dichtung ihre Bedeutung. Was ihn zum religiösen Künder erhebt, ist das Wagnis, der Natur und ihrem „Priester“, dem Menschen,

die Gotteswürde zurückzuerstatten, die Wiederherstellung der verlorenen Ur-Einheit des Natürlichen als des Göttlichen, wie sie das Leben der Griechen und Germanen in mythischer Zeit erleuchtete.
Hölderlins tiefe Naturliebe läßt schauendes Erkennen und inneres Erleben in gleicher Weise seinen Lebensweg bestimmen. Die von Schiller beeinflußten großen Hymnen des 18- bis 22jährigen zeugen noch, wie Dilthey nachgewiesen hat, von einer Weltauffassung des Pan*en*theismus:

> „eine von den Elementen der endlichen Wirklichkeit getrennte Kraft bringt in der Zeit das Universum hervor, und der menschliche Geist reicht in seiner unsterblichen Entwicklung hinaus über sein endlich bestimmtes Erdendasein" (Erlebnis und Dichtung, S. 65).
> (man vergleiche dazu „Unsterblichkeit der Seele", 1788, und „An die Göttin der Harmonie", 1790.)

Aber schon in dem Hyperionfragment von 1792, das Schiller in der Thalia druckte, geht er eindeutig zum reinen Pantheismus über. Dilthey sagt: zum Monismus. Schelling und Hegel folgen ihm darin seit 1795. Stets bleibt für ihn, wie in der Uraniahymne, die Liebe die kosmische Macht, die alles Seiende zusammenführt:

> „Die ewige Liebe, die allgemein ist, die Naturen alle zusammenhält."
> „Es leben umeinander die Naturen wie Liebende."

Das ist wohl das Erbe seines geliebten Empedokles. So kristallisiert sich in ihm das klare Hyperionbekenntnis:

> „Eines zu sein mit allem, das ist das Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen",

fußend auf dem griechischen „Eins und alles" des Hera-

klit und dem Vereinzelungsprinzip „das Eine in sich selbst Unterschiedene", das Eine als die Ganzheit aller oberflächlich erkennbaren Vielheit.
Diese All-Einheit wird Hölderlin zur Allgöttlichkeit, zur „göttlichen Natur", zu „unserer Gottheit, der Natur", zur „allumfassenden Gottheit, in der Mensch und Natur sich vereinigen". Walter F. Otto hat das Verhältnis von Natur und Gottheit, Natur und Mensch bei Hölderlin sorgfältig herausgearbeitet und nennt es „den neuen Mythos".
Der „kultische Mensch" wird selbst zum Ausdrck des Göttlichen (die Gestalt und das Sein, S. 214), der heroische Mensch stellt die „Epiphanie", das leibhaftige Auftreten der Gottheit dar. In dem Dichter hat „das Unfühlbare, Unaussprechliche, das Allgemeine und Unendliche Menschenantlitz und Menschenstimme angenommen". Hölderlin selbst kann sagen:

> „Der Mensch aber ist ein Gott, sobald er Mensch ist. Und ist er ein Gott, so ist er schön."

In dem Erlebnis der Schönheit konzentriert sich für Hölderlin das Wesen des Religiösen:

> „Wißt ihr den Namen des, das eins ist und alles? Sein Name ist Schönheit."
> „Das erste Kind der menschlichen, der göttlichen Schönheit ist die Kunst. In ihr verjüngt und wiederholt der göttliche Mensch sich selbst. Denn im Anfang waren der Mensch und seine Götter eins."

Als zweite Tochter der göttlichen Schönheit aber bezeichnet er die Religion. Und von diesem Erlebnis vermag er zu sagen:

> „Die Vollendung, die wir über die Sterne hinaus entfernen, die wir hinausschieben bis ans Ende der

Zeit, die hab' ich gegenwärtig gefühlt. Es war da, das Höchste, in diesem Kreise der Menschennatur und der Dinge war es da."

Das ist die Absage an alle Transzendenz, an alle Jenseitigkeit und Übernatürlichkeit. Und weiter heißt es:

„O ihr, die ihr das Höchste und Beste sucht, in der Tiefe des Wissens, im Getümmel des Handelns, im Dunkel der Vergangenheit, im Labyrinthe der Zukunft, in den Gräbern oder über den Sternen!"

Das ist die Absage an das Verstandeswissen, an die Unrast des Tages, an geschichtliche Tradition. Dieses Einswissen mit dem Unendlichen, das auch die Grundthese seines Freundes Hegel ist, bezeichnet er, wie Walter F. Otto zeigt, „am liebsten als Stille":

„Durch Einkehr in das Element, das seines Wesens ist, in die Stille, erweist der Sterbliche dem Ewigen die höchste Ehre" (S. 199).

Mit dieser „Stille" meint Hölderlin das, was Meister Eckhart die „Abgeschiedenheit der Seele" genannt hat. Auf die Frage, wie man aus dem profanen Alltag, aus innerer und äußerer Zerrissenheit der Deutschen, „tiefunfähig jedes göttlichen Gefühls, selbst durch die Religion noch barbarischer geworden, hinfinden soll zu einer solchen Religion der inneren Stille und göttlichen Schönheit, auf die Frage auch Walter F. Otto's, wie die Verehrung des Naturhaften und „Materiellen" mit dem vereinbar sei, was wir heute unter Gottesfurcht und Gottesdienst verstehen, antwortet Otto:

„Göttliches ist von der Natur nicht getrennt, sondern im Gegenteil, es ist ihr innerstes Sein" (S. 200).

Und diese Natur, deren innerstes Sein das Göttliche ist, umschließt auch das menschliche Dasein mit allen seinen Höhen und Tiefen. Die dringlichste Aufgabe, die sich zur Heilung unseres gegenwärtigen zerrissenen Lebens stellt, ist darum, den Menschen, den jungen Menschen vor allem, wieder zum Erlebnis der Schönheit von Natur und Mensch hinzuführen und ihn zu öffnen, aufnahmebereit zu machen für das Wunder dieser Welt. Goethe sah Natur und Gottheit anders als Hölderlin. Walter F. Otto kennzeichnet den Unterschied in „Die Gestalt und das Sein" so, Goethe rühme vor allem das Titanische, die göttliche Schöpfermacht, das Herrentum, Hölderlin aber erlebe in sich das erhabene, stille Walten, die ganz persönliche Nähe und Verwandtschaft mit den Göttern der Natur:

> „Mir ist, als öffnet' ein verwandter Geist mir die Arme, als löste der Schmerz der Einsamkeit sich auf ins Leben der Gottheit."

Er fühlt sich der Gottheit gegenüber als der Empfangende. Eine Prometheusdichtung, wie sie der junge Goethe schuf, oder das Preisen des Brahma oder Zeus als Herren der Welt bleibt ihm fremd. Sein Erlebnis ist die Vaterschaft des Göttlichen, die im Dichter die heiligen Kräfte zeugt, so wie Zeus als Blitz auf Semeles Haus fiel:

> „Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern, ihr Dichter, mit entblößtem Haupte zu stehen, des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigener Hand zu fassen und dem Volk, ins Lied gehüllt die himmlische Gabe zu reichen; denn sind nur reinen Herzens wie Kinder wir, sind schuldlos unsere Hände ..." („Wie wenn am Feiertage ...")

Das Einssein mit der Gottheit als dem Urquell allen Gestaltens bedeutet ihm innere Zeugung. Die eheliche Ein-

heit des Männlich-Zeugenden und des Weiblich-Empfangenden, des Apollinischen und des Dionysischen, des Geistes und der Natur steht mit beiden Polen im strahlenden Lichte des Göttlichen, das im griechisch-hölderlinschen Sinne das „Eins und alles" ist.
Auch Goethe war in seiner Dichtung „Eins und alles" diesem Erlebnis nahe:

> „Sich aufzugeben, ist Genuß.
> Weltseele, komm, uns zu durchdringen!
> Denn mit dem Weltgeist selbst zu ringen,
> wird unserer Kräfte Hochberuf."

Doch scheinen diese Zeilen nicht so innig, nicht so tief empfunden, wie eben Hölderlins Ergriffenheit und Erschütterung unter „des Vaters Strahl". Diese innige Nähe zum Vater ist von solcher Unmittelbarkeit, daß Hölderlin sagen kann:

> „O, nehmt die allesversuchenden Menschen, nehmt die Flüchtlinge wieder in die Götterfamilie, nehmt in die Heimat der Natur sie auf, aus der sie entwichen!"

Davor hat er von den „heiligen Wesen der Welt" gesprochen, von den „Göttern der Natur", und hat diese Welt den Olymp genannt, „der ewig jugendlich um alle Sinne dir blüht". Und an anderer Stelle heißt es:

> „Heilige Natur! Du bist dieselbe in und außer mir.
> Es muß so schwer nicht sein, was außer mir ist,
> zu vereinen mit dem Göttlichen in mir."

Empedokles hat zwei Kräfte angenommen, die das Geschehen beherrschen, die Liebe und den Haß. Auch Hölderlin kennt sie beide. Er haßt die Haltung des Priesters Hermokrates, die der Götternähe Hölderlins diametral entgegensteht:

„Darum binden wir den Menschen auch das Band um's Auge, daß sie nicht zu kräftig sich am Lichte nähren. Nicht gegenwärtig werden darf Göttliches vor ihnen.“

Und tiefer greift sein Haß:

„Hinweg! Ich kann vor mir den Mann nicht sehen, der Göttliches wie ein Gewerbe treibt. Sein Angesicht ist falsch und kalt und tot, wie seine Götter sind!“

Auch gegen die Deutschen hat er harte Worte gefunden, gegen die Barbaren, „die nichts Heiliges unbetastet lassen ... weil sie die Wurzel des Gedeihens, die göttliche Natur nicht achten“. Wer die Innigkeit der Gottesnähe empfindet, wie Hölderlin sie erlebte, wird verstehen, wie tief und bitter er den Gegensatz zur allgemeinen Denkweise seiner Zeit fühlen muß, den Gegensatz auch zur Seelenlosigkeit der priesterlichen Predigt. Sein Wort:

„An das Göttliche glauben die allein, die es selber sind.“

dieses Wort vom „Selbst-sein“, bezeichnet die unmittelbarste Nähe, die erlebt werden kann. Nur wer sie nachzuerleben wagt, kann Hölderlins Liebe und Haß verstehen und teilen, kann seine Bedeutung ahnen. Hölderlin spricht niemals von Glauben *an* Götter. Für ihn gilt nur die *Schau*. An Schönheit glaubt man nicht, man schaut sie. Auch das Göttliche kann und muß erschaut werden. Der Priester freilich, im „Empedokles“, kündet das Göttliche als etwas Fremdes, Anderes, Fernes, weil er „Verborgenherrschendes nicht in Menschenhände liefern“ will und den Vorwurf erhebt, Empedokles habe sich „zum Gott gemacht“. (Man vergleiche dazu den Abschnitt über Meister Eckhart!) Es ist der gleiche Vorwurf, der auch

gegen den Johanneischen Jesus erhoben wurde, und es besteht kein Zweifel, daß Hölderlin diese Parallele klar vor Augen stand.
Aber weder der Jesus des Johannes-Evangeliums, noch Hölderlins Verkündung des Selbstgöttlichseins ist von den Theologen oder von der breiten Menge jemals verstanden worden:

> „Ach, der Menge gefällt, was auf den Marktplatz taugt, und es ehret der Knecht nur den Gewaltsamen..."

Hölderlins und auch des Empedokles tiefstes Erlebnis ist neben der Schönheit die Freiheit. Die letzte Befreiung von der Enge des Ichs, von der Begrenzung des Einzeldaseins bedeutet ihnen beiden der Tod. Die Seele erscheint ihnen

> „wie Feuer, das im dürren Aste oder im Kiesel schläft, in jedem Momente das Ende der engen Gefangenschaft sucht. Aber sie kommen, sie wägen Äonen des Kampfes auf, die Augenblicke der Befreiung, wo die Flamme vom Holze sich löst und siegend emporwallt über der Asche, ha! wo uns ist, als kehrte der entfesselte Geist, vergessen der Leiden, der Knechtsgestalt, im Triumphe zurück in die Hallen der Sonne" (vgl. Gnosis B, S. 86).

Deutlicher noch sind die Worte, die Hölderlin seine Diotima in ihrem Abschiedsbrief sagen läßt:

> „Die Armen, die nichts kennen als ihr dürftiges Machwerk, die der Not nur dienen... besseres als ihren Knechtsdienst kennen sie nicht, scheuen die Götterfreiheit, die der Tod uns gibt. Ich aber nicht! Ich habe mich des Stückwerks überhoben, das die Menschenhände gemacht, ich hab' es gefühlt, das Leben der Natur, das höher ist denn alle Gedan-

ken. — Wenn ich auch zur Pflanze würde, wäre denn der Schade so groß? Ich werde sein! Wie sollt ich mich verlieren aus der Sphäre des Lebens? Im Bunde der Natur ist Treue kein Traum. Wir trennen uns nur, um inniger eins zu sein, göttlicher friedlich mit allem, mit uns. Wir sterben, um zu leben."

Damit ist wahrlich nicht ein seliges Jenseits gemeint, sondern die zuversichtliche Heimkehr ins All-Eine, in das ewige Leben der Natur. Die folgenden Sätze dieses herrlichen Hymnus sprechen es klar aus:

„Ich werde sein. Ich frage nicht, was ich werde. Zu sein, zu leben, das ist genug, das ist die Ehre der Götter. Und darum ist sich alles gleich, was nur ein Leben ist in der göttlichen Welt...
Wie Harfenspieler um die Throne der Ältesten leben wir, selbst göttlich, um die stillen Götter der Welt. Mit dem flüchtigen Lebenslied mildern wir den seligen Ernst des Sonnengottes und der andern. Sieh auf in die Welt! Ist sie nicht wie ein wandelnder Triumphzug, wo die Natur den ewigen Sieg über alle Verderbnis feiert?"
„Und führt nicht zur Verherrlichung das Leben den Tod mit sich, in goldenen Ketten, wie einst der Feldherr die gefangenen Könige mit sich geführt? Und wir, wir sind wie die Jungfrauen und Jünglinge, die mit Tanz und Gesang, in wechselnden Gestalten und Tönen, den majestätigen Zug geleiten."

Der gleiche edle Hochgesang auf Leben und Tod, die gleiche Symphonie erklingt im Schluß des „Hyperion":

„Wer mag die Liebenden scheiden? O, Seele, Seele! Schönheit der Welt! du unzerstörbare! du ent-

zückende! mit deiner ewigen Jugend! du bist. Was ist denn der Tod und alles Wehe der Menschen? Ach, viel der leeren Worte haben die Wunderlichen gemacht. Geschiehet doch alles aus Lust, und endet doch alles in Frieden. Wie der Zwist der Liebenden sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit, und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern, und einiges, ewiges, glühendes Leben ist alles."

Das geht über alles Einzelsein weit hinaus. Das ist das göttliche Leben, das sich ewig in neue Gestalten wandelt, das alles scheinbar Getrennte wieder zu neuer Einheit führt. Von dieser Schau her ist die Schuld des Empedokles zu deuten. Wohl ist „der Mensch ein Gott, wenn er Mensch ist", und „ein göttlich Wesen ist das Kind". Aber wenn der Mensch das Bewußtsein seiner Naturhaftigkeit und damit seiner Gottwesenheit verliert, wenn er sich einbildet, „Herr der Natur" zu sein, dann kann er wohl schwere Schuld auf sich laden:

„Recht! Alles weiß ich, alles kann ich meistern; wie meiner Hände Werk erkenn' ich es durchaus und lenke, wie ich will, ein Herr der Geister, das Lebendige. Mein ist die Welt, und untertan und dienstbar sind alle Kräfte mir — — zur Magd ist mir die herrnbedürftige Natur geworden, und hat sie Ehre noch, so ist's von mir...

Ich sollt' es nicht aussprechen! Heil'ge Natur, jungfräuliche, die dem rohen Sinn entflieht! Verachtet hab' ich dich, und mich allein zum Herrn gesetzt, ein übermütiger Barbar!... Ich allein war Gott, und sprach's in frechem Stolz heraus — o, glaub es mir, ich wäre lieber nicht geboren!"

Wie ungeheuer schwer wiegt demnach heute die Schuld der Menschen an der göttlichen Natur! Ihre Kräfte nützlich zu werten, das ginge noch an, aber ihre geheimen, kaum erforschten innersten Gesetze so zu mißbrauchen, zu Mord, Zerstörung und Selbstvernichtung, das ist ungeheuerlich! Ehrfurcht vor dem Leben, das innige Sicheinswissen mit der heiligen Natur, sind uns gänzlich abhanden gekommen. Weder die herrschenden Religionen, noch ethische, biologische oder gesundheitliche Gesichtspunkte können sie uns zurückgeben. Gegenüber einer wirklichen, konsequenten Naturliebe und Naturverbundenheit sind die Menschen der Gegenwart blind und taub. Wir haben uns unsagbar weit von Hölderlin entfernt.

Aber betrachten wir zum Schluß sein Verhältnis zum Christentum. Die Dichtungen seiner späteren Lebensperiode „Der Einzige“ und „Patmos“ haben die Meinung aufkommen lassen, als sei Hölderlin zu guter Letzt doch zum Christentum zurückgekehrt. Aber der „Allwaltende“, den er in der Patmosdichtung anspricht, ist doch immer noch der „Vater“, den er zu Anfang des „Hyperion“ bittet, ihm nicht zu zürnen, daß er ihn vergaß. Es ist derselbe, den er auf der Höhe seines Schaffens als den im Blitze Zeugenden erkennt. Und er ist nicht anders zu verstehen wie die gleichfalls im „Patmos“ genannte „Mutter Erde“ und der bereits früher angerufene Sonnengott. Wohl umkreisen die späten Gedanken des Dichters noch den „Sohn des Höchsten“ und den „Täufer“, doch möchte er von ihnen nur singen „gleich dem Herkules“, wie er ja auch in „Der Einzige“ Christus des „Herkules Bruder“ und „des Eviers Bruder“ (Dionys), Söhne desselben Vaters, wenn auch „weltliche Männer“ nennt. An der Schwelle der Umnachtung taucht noch einmal wie ein geliebtes Bild der Jugendzeit der Christusgedanke auf, vermag aber nicht aufzukommen gegen

das eindeutige Bekenntnis im Hyperion und Empedokles. Damals fand er die Worte:

> „Dann, wann die Lieblingin der Zeit, die jüngste, schönste Tochter der Zeit, die neue Kirche, hervorgehen wird aus diesen befleckten, veraltenden Formen, wann das erwachte Gefühl des Göttlichen dem Menschen seine Gottheit und seiner Brust die schöne Jugend wiederbringen wird, wann — ich kann sie nicht verkünden, denn ich ahne sie kaum, aber sie kömmt gewiß, gewiß!"

Und es bedeutet keinen Widerspruch, wenn Hölderlin auch in diese Vorausschau — wie Hegel — Christus als den „Versöhnenden" einbezieht und vom „echten Christusgefühl" spricht, daß „wir und der Vater eins sind". Christus ist für ihn eben über alles Geschichtliche hinaus eine mythische Gestalt, die er bis zuletzt, „gut gedeutet durch deutschen Gesang" (Patmos), als Symbol für das Einssein und Selbstsein klar erkannt und geschaut hat. Die Abschiedsworte des Empedokles an seine Agrigentiner lauten:

> „O gebt euch der Natur, eh' sie euch nimmt! —
> Ihr dürstet längst nach Ungewöhnlichem,
> Und wie aus krankem Körper sehnt der Geist
> Von Agrigent sich aus dem alten Gleise.
> So wagt's! was ihr geerbt, was ihr erworben,
> Was euch der Väter Mund erzählt, gelehrt,
> Gesetz und Bräuch', der alten Götter Namen,
> Vergeßt es kühn und hebt, wie Neugeborne,
> Die Augen auf zur göttlichen Natur!
> Es sprechen, wenn ich ferne bin, statt meiner
> Des Himmels Blumen, blühendes Gestirn,
> Und die der Erde tausendfach entkeimen.
> Die göttlich gegenwärtige Natur

Bedarf der Rede nicht...
Dann denkt vergangner Zeit, dann leb', erwarmt
Am Genius, der Väter Sage wieder!"

Es gibt kein größeres Erlebnis als die erhabene Gegenwart des Göttlichen in der lebendigen Natur, auch in der göttlichen Natur des Menschen. Sie war lange verloren, vergessen, will von neuem erlebt und verwirklicht werden. Am Ende des zweiten Buchs des Hyperion heißt es:

> „Ein verjüngtes Volk wird auch dich — die heilige, göttliche Natur — wieder verjüngen, und du wirst werden wie seine Braut, und der alte Bund der Geister wird sich erneuern mit dir. Es wird nur eine Schönheit sein, und Menschheit und Natur wird sich vereinen in eine allumfassende Gottheit."

BEI HEGEL

Zu dem Freundschaftsbund im Tübinger evangelisch-theologischen Stift gehörte mit Schelling und Hölderlin zusammen Hegel. Er ist im gleichen Jahr geboren wie Hölderlin, 1770. Während dieser aber von 1803 an langsam in Geistesnacht versank, konnte Hegel bis zu seinem 61. Lebensjahr in reicher Fruchtbarkeit arbeiten. Dann raffte ihn die Cholera hinweg.
Hegel gilt als abstrakter Philosoph und Logiker. Das griechische Wort „logos", von dem „Logik" abgeleitet ist, bedeutet aber sowohl Wort, Rede als auch Vernunft, Grund und Einsicht. Luther übersetzt den ersten Satz des vierten Evangeliums: „Im Anfang war das Wort." Es kann aber ebensogut, vielleicht besser heißen: Im Anfang war die Vernunft, oder wie Goethe sagt: „Im Anfang war der Sinn." Bei Hegel bedeutet logisches Den-

ken den Erscheinungen auf den Grund gehen. Dementsprechend verwendet er das Wort „Begriff“ auch nicht im Sinne der bloßen abstrakten Wort*form*, sondern, wie er ausdrücklich betont, als das Be-Greifen des Wortinhaltes nach seinem Wesen, des Wortsinnes *in* der Wortform.

Hegel gilt weiterhin als der Philosoph des reinen Idealismus, der den „Geist“, die „Idee“ der realen Wirklichkeit überordne. Auch das ist nicht richtig, denn Hegel versteht unter „Geist“, „Idee“ und „Gott“ keineswegs etwas Abstraktes, sondern das lebendige Wesen aller Erscheinungen im Ganzen der Welt. Es gibt für ihn also keine Unterscheidung zwischen Geist einerseits und realer Wirklichkeit andrerseits.

Am anschaulichsten wird sein Denkverfahren in dem Dreischritt, den man allgemein unter dem Begriff „Dialektik“ kennt. Wenden wir ihn auf den alten Satz von der Selbstverleugnung an: „Wer sein Leben verleugnet um meinetwillen, der wirds gewinnen“, und verstehen darunter, daß der Verzicht auf das Ich der egoistischen Begehrlichkeit den Gewinn des höheren Ich, das Wissen um das Einssein mit dem Allgöttlichen einträgt. Dann heißt der erste Schritt, die These: Ich bin ein selbstherrliches Individuum. Der zweite Schritt, die Antithese, die Negation: Ich verneine diese willkürliche Selbstherrlichkeit, ich bin ein Nichts. Der dritte Schritt, die Synthese: Ich existiere und handle nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern als eine der Erscheinungs- und Wirkformen des allheitlichen Ganzen, ich weiß mich als das All in meiner Gestalt.

Dabei setzt also dieser dritte Schritt, die Synthese, stets eine höhere Ebene der Betrachtung voraus, als die beiden voraufgehenden, mithin eine geistige Weiterentwicklung des Denkenden zu einer umfassenderen Schau, in der sich die scheinbaren Gegensätze, These und Antithese, auf-

heben. Und hier liegt auch der Grund dafür, daß sich der dialektische Materialismus nicht mit Recht auf Hegels Dialektik berufen kann, weil ihm eben diese geistige Weiterentwicklung fehlt, die allein zu einer echten Synthese führen kann.
Mit Hilfe eines solchen dialektischen Dreischritts deutet Hegel auch das Christentum, dem er von Haus aus und durch das Tübinger Stift verhaftet ist. Er lehnt das kirchliche Dogma, vor allem den darin herrschenden Dualismus ab, am entschiedensten in seinen frühen Schriften, in denen er Christentum und Judentum in Gegensatz zueinander stellt. Sie stammen aus seiner Frankfurter Zeit um 1797, als er aus der Schweiz wieder in die Nähe Hölderlins zurückkehrte.
Durch intensive Beschäftigung mit dem Griechentum war Hegel schon sehr früh zum Erlebnis der Einheit und des Einsseins gelangt. 1796 richtete er an Hölderlin eine Hymne „Eleusis“, in der es heißt:

> „Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin, ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.“

Das ist reinste Eckhart’sche Mystik. Und dies Erlebnis bleibt ihm dauernd bewußt. In seiner „Philosophie der Religion“ heißt es:

> „Die Subjektivität ist zur Totalität gekommen, sich in sich selbst als unendlich und absolut zu wissen.“
> „Indem wir den absoluten Begriff die ‚göttliche Natur‘ nennen, so ist die Idee des Geistes: die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zu sein.“
> „Der Begriff Gottes aber ist... alle Realität. Von diesem Begriff wird die widerspruchslose Identität: Gott gleich Wirklichkeit, aufgezeigt. Seyn ist

> eine Realität. Also gehört Seyn als Realität zum Begriff Gott."

Demgegenüber sei der Gott der Juden ein unendliches, unsichtbares Objekt, dem der Mensch als das lebendige absolute Subjekt voraus- und entgegengesetzt würde. So erschienen die Juden „in ihrem Freiwerden als das sklavischste Volk", insofern Gott als absoluter Herr über dem Subjekt Mensch stehe, das seinem Willen gehorsam sei. „Darum herrschten sie auch, wo sie mächtig genug waren, mit der empörendsten, härtesten, alles vernichtenden Tyrannei" (vgl. Buch Esther, Kap. 9). Die Juden seien so von ihrem Gott als seine Knechte abhängig, sagt Hegel, das „kann aber nicht die Form einer Wahrheit haben". Ein Brief an Schelling aus dem Jahre 1795 schließt mit den Worten:

> „Vernunft und Freiheit bleiben unsere Losung."

Und Gott als das höchste Wesen bedeutet ihm:

> „eine Schönheit, ein Lebendiges, die Liebe, die Einigkeit... Sein Wesen ist Vereinigung, dahingegen der Judengott höchste Trennung ist, alle freie Vereinigung ausschließt, nur die Herrschaft oder die Knechtschaft zuläßt."

Auch den Philosophen Kant, Jacobi und Fichte wirft Hegel vor, daß sie nur zu einer leeren, abstrakten Idee Gottes kommen, nicht zu einer metaphysisch konkreten, in der „Endliches und Unendliches eins sind". So sind für Hegel nicht nur „das Seyn und die Wirklichkeit" im Gotterleben eins, sondern auch die Begriffe Geist, unendliches Leben und Idee im Wesen identisch. „Gott ist Geist" heißt für ihn: die Idee der Welt, das Leben und das Wesen der Wirklichkeit. „Geist" bedeutet bei Hegel also etwas ganz anderes als bei Ludwig Klages. Hegel versteht darunter das denkende Wissen und die le-

bendige Wirklichkeit, Klages nur das unlebendige, rein verstandesmäßige, abstrakte Gegenstandsdenken.
Der christliche Gedanke von der „Versöhnung" Gottes mit der endlichen „sündigen" Welt bedeutet für Hegel die Aufhebung oder Verneinung des Getrenntseins von göttlichem und menschlichem Sein, Geist, göttlichem und menschlichem Wesen, die er *an sich*, vom Ursprung her als Einheit erkennt. Eben darum muß er auch den kirchlichen Dualismus, die Trennung von Gott und Wirklichkeit, von Diesseits und Jenseits ablehnen:

> „Die Ewigkeit ist nicht vor der Zeit oder nach der Zeit, denn dann wäre sie wieder ein Moment der Zeitlichkeit; sie ist nicht außer oder neben der Zeit, denn dann wäre sie unwirklich."

Sie ist ihm vielmehr „absolute, wirkliche Gegenwärtigkeit", also immer da, im Wirken des göttlichen Geistes, des Unendlichen, das im Endlichen *sich verwirklicht*. Und dieser göttliche Geist ist eben kein Ding für sich, sondern das Um-sich-selbst-wissen des Unendlichen im Endlichen. Der absolute Geist, das unendliche Leben der Welt bedeutet ihm „die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur". Auch der Begriff des Bewußtseins bringt die gleiche Einheit oder Identität zum Ausdruck wie die Begriffe Geist, Ewigkeit, Gott:

> „Gott ist Gott nur, insofern er sich selber weiß; sein Sich-wissen ist sein Selbstbewußtsein im Menschen, und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen in Gott."

Darum konnte Arthur Drews als Hegels Schüler sein Buch „Religion als Selbstbewußtsein Gottes im Menschen" nennen. Der Mensch kann Gott, das Unendliche, das allgemeine Leben und den all-gemeinen Geist nur denken, weil das Unendliche *sich in ihm denkt*, weil er

im Grunde seines Wesens selbst Leben, Geist, Unendlichkeit ist. Das Denken ist keine eigenwillige Leistung des Menschen, sondern es *geschieht* als ein Vorgang des natürlichen, göttlichen Lebens in ihm. Man beobachte doch an sich selbst, wie die Gedanken kommen, einfallen, aufsteigen. Gott, das Leben, denkt im Menschen, *als* Mensch, in dessen Gestalt und Organ. Dieser aber wartet, „besinnt sich" auf die richtigen Gedanken.
Trotz der Endlichkeit des Menschen und trotz seiner Individualität wird ihm seine Einheit mit Gott, in der er Gott erst zu erkennen vermag, zum festen Grund der ewig gegenwärtigen Wirklichkeit des Geistes, das heißt der Weltwesenheit, der Weltdynamik. Alles menschliche Bewußtsein ist zunächst endlich und sterblich, gleichzeitig aber als Geist, als Denken Gottes in ihm, wahrhaft unendlich und göttlich. Gott hat kein Bewußtsein und keine Selbsterkenntnis, es sei denn als der Geist und die Wahrheit im Menschen selbst. Das Bewußtsein des Menschen ist „an sich das Bewußtsein Gottes".
Der Dreischritt Hegelscher Dialektik vollzieht sich also dergestalt, daß das endliche menschliche Bewußtsein — als These — sich selbst verleugnet — Antithese — und sich schließlich, gereift und von höherer Warte aus als Bewußtsein des Unendlichen wiedererkennt — Synthese —. So ist das Endliche im Unendlichen „aufgehoben" und geborgen.
Dieses „Aufgehobensein" besagt das Gleiche wie der Begriff der „Erlösung". Gemeint ist das wesenhafte Begreifen, Verstehen, selbst Erleben und Wissen um die Einheit, die Identität von göttlich und menschlich:

> „Die Hauptvorstellung ist die von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur: Gott ist Mensch geworden."

Hegel hält zwar an der theologischen Ansicht fest, daß

Gott erst in Christus geschichtlich einmalig Mensch geworden sei und daß erst seit Christus die „Versöhnung", das „Aufgehobensein" möglich geworden sei. Damit fällt er aus der reinen übergeschichtlichen Gnosis, aus dem inneren Erlebnis der immerwährenden Identität, ins Historische und Rationale. Die absolute Wahrheit, das unmittelbare Erlebnis schrumpft zu einem einmaligen zeitlichen Ereignis zusammen. Das widerspricht aber Hegels eigener Grundanschauung. Denn das Selbstbewußtsein Gottes im Menschen, Gott als die Einheit menschlichen und göttlichen Geistes kann unmöglich erst von einem bestimmten Zeitpunkt an und in einem bestimmten Menschen zum ersten Male gelten, sondern es muß vorher schon ebenso Tatsache gewesen sein. Andernfalls muß Gott eben doch ein Sein für sich darstellen, das sich in diesem einen Menschen erstmalig mit einem Menschen vereinigt hat, und kann dieser Mensch kein gewöhnlicher Mensch gewesen sein, weder Sokrates noch ein anderer, sondern eben „Gottes Sohn" in einmaliger einzigartiger Gestalt. Und das behauptet Hegel auch im Widerspruch zu seiner Anschauung von der allgemeinen Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Er sagt zwar, dieses geschichtliche Einmal sei im Begriff ein Allemal und Gott sei in Christus als der allgemeine Mensch *erschienen.* Doch ist damit der Widerspruch noch nicht aufgehoben. Denn wenn Hegel grundsätzlich die gegenwärtige Zeit als Ewigkeit und das Unendliche als das Aufgehobensein des Endlichen betrachtet, kann er nicht plötzlich die „Erlösung" an einen bestimmten Menschen und Zeitpunkt binden. Der Mensch kann die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur nicht erst von einem bestimmten Augenblick an besessen haben, sowenig wie etwa der Sohn unsterblich sein oder eine Seele besitzen kann, der Vater aber noch nicht. Das ist ein offenkundiger Rückfall Hegels in theologisch-

rationales, historisches Denken, ein Erbe seiner Stifts-Erziehung.
Darum ist auch Hegels Bezugnahme auf Indien nicht einwandfrei. Er kennzeichnet die Indische Auffassung, daß sich der Gott in fortgesetzter Wiederholung seiner Erscheinung im Menschen in „unzählig vielen Incarnationen“ offenbare, als Pantheismus. Das heißt, das menschliche Sein stelle nur eine „Maske“ Gottes dar, nicht aber ein wirkliches Göttlichsein, das menschliche Schwächen, Endlichkeit und Gebrechlichkeit mit einschließt. Daß das mit der Einheit in Gott nicht vereinbar sei, das sei das „Ungeheure“:

> „Es ist damit gesetzt, daß die göttliche und menschliche Natur *nicht an sich* verschieden sind.“

Hier erscheint also wieder a priori die grundsätzliche, ursprüngliche und allgemeine Einheit, die sich mit der einmaligen geschichtlichen Erstmaligkeit nicht verträgt. Es ist erstaunlich, daß Hegel diese unzulässige Historisierung einer ewigen Wahrheit nicht erkannt hat, obwohl er doch den ganzen Menschen mitsamt seinen Schwächen in die „Versöhnung“ einbezieht.
Er knüpft daran den Mythos und das Mysterium vom Leiden und Sterben des Göttlichen als dessen lebendiges, kosmisches Schicksal in der Gestalt des Menschen. Auch das kann nicht geschichtlich einmalig verstanden werden, sondern als der ewig tragische Sinn und Ablauf der Wesensidentität von göttlich und menschlich. Wer die Unvollkommenheit, Mangelhaftigkeit und Gottfeindlichkeit des in die Irrre gehenden Menschen aus dem Allgöttlichen herausnehmen will, der hängt eben noch an dem kirchlichen Begriff eines absolut vollkommenen Gottes und kann der Allgemeingültigkeit des Göttlichen nicht gerecht werden. Das ist aber gerade das, was Hegel selbst nicht will, nämlich die Annahme einer ab-

strakten, nur idealistischen Einheit an Stelle der konkreten, die den ganzen Menschen „versöhnend" in Gott aufnimmt. Und dieser konkreten, tatsächlichen Einheit entspricht eben nur der Mythos vom Leiden und Tode der Gottheit in *jedem* Menschen, wie ja bei Meister Eckhart auch die „Geburt Gottes in der Seele" für jeden Menschen Gültigkeit hat. —
Hegel hat selbst diesen Widerspruch zwischen allgemeiner Gültigkeit und geschichtlicher Einmaligkeit der menschlich-göttlichen Geisteseinheit empfunden. Das zeigen einige Sätze aus dem zweiten Band seiner „Philosophie der Religion":

> „Die Beglaubigung aber, daß *dieser* der Christ ist, ist eine andere. Sie betrifft nur die Bestimmung, daß dieser und nicht ein anderer dieser ist, *nicht aber dies, als ob die Idee garnicht sey.*" — „An und für sich ist dies die *allgemeine Idee Gottes*",

nämlich eben die Versöhnung im Einssein. Dennoch muß für ihn diese Versöhnung „geschichtlich vollbracht" sein. „Das ist die Voraussetzung, an die wir zunächst glauben." Davon kommt er nicht los. Aber andrerseits deutet er mit den Worten „als ob die Idee garnicht sey" selbst an, daß das Bewußtsein der Einheit von göttlich und menschlich als ein unmittelbares inneres Erlebnis erwacht, das gar keiner geschichtlichen Beglaubigung bedarf. Auch in seiner Erklärung der Religion als „Selbstbewußtsein Gottes im Menschen" kommt das zum Ausdruck. Meister Eckhart hat ohne Zweifel unmittelbarer und unbeeinflußter gedacht, indem er die Wesenseinheit als in der Idee Gottes liegend für allgemein gültig erklärte. Das Wort „als die Zeit erfüllet war", dem sich Hegel verpflichtet fühlt, deutet Meister Eckhart ganz anders:

„Wenne ist vüllede (Erfüllung) der zît? So der zît niemê enist. Alsô, sô alliu zît von dir vellet (fällt), sô ist die zît vol.“

Das heißt: Erfüllung der Zeit ist, wo keine Zeit mehr ist. Die „Sendung des Sohnes“ ist also nichts Geschichtliches, sondern der Mythos, das Bild von der „ewigen Geburt Gottes in der Seele“. „Sohn“ ist für Meister Eckhart das Gleiche wie „Einheit von Gott und Mensch“ für Hegel. Aber Hegel hängt eben noch an dem geschichtlichen Geschehen, über das Meister Eckhart in seiner mythisch-mystischen Bildhaftigkeit längst hinausgelangt ist. Hegel weiß sehr wohl, daß die Idee Gottes schon vor Christus in antiken Gottessöhnen, Gesandten und indischen Verkörperungen Gottes vorhanden war. Aber er sieht darin, insbesondere in „den Großtaten des Herkules, die Natur des Geistes noch unvollkommen ausgedrückt“ und meint, erst in Christus sei sie „der Idee schlechthin gemäß“. Trotzdem muß er zugestehen, daß das Erscheinen Gottes in der Wirklichkeit „an und für sich wahr ist“. Dagegen stellt Hölderlin Herakles als „Bruder“ neben Christus, wenn auch als „weltlichen Bruder“. Aber Dionys, Herakles und Christus sind Söhne des gleichen Vaters und sind sich gleich, wie Beißner in seiner Anmerkung zu „Der Einzige“ in der kleinen Stuttgarter Ausgabe ausführt.
Hegels dialektischer Prozeß der Idee des Weltgeschehens ist also im Mythos von der Sohnschaft und vom Leiden und Sterben der Gottheit dargestellt. „Sohn“ ist das Wesen des Vaters in neuer Gestalt, als Mensch, strebend und an seinen Schwächen leidend, wie Gott immer in Menschengestalt sich verwirklicht. Auch der „Geist“ des Menschen ist göttlicher Geist, ist endliches Bewußtsein der Wesensidentität mit dem göttlichen Selbstbewußtsein.

So deutet Hegel auch die göttliche Dreieinigkeit dialektisch: der „Vater“ ist die allgemeine Idee der Einheit von Gott und Mensch, der „Sohn“ ist das Anderssein des Vaters im Menschen, der „Geist“ aber ist schon das gemeinsame Wissen in der Gemeinschaft beider, die Aufhebung des Andersseins in der „Versöhnung“, im Göttlichen, das Aufgehen des Endlichen im Unendlichen. Diese *an sich bestehende* Einheit wird damit im religiösen Bewußtsein wieder hergestellt.
Meister Eckhart lehrt, daß der „Sohn“ zwar ein anderer ist als der „Vater“, aber kein Ander*es*. Für ihn ist der von Hegel als geschichtlich einmalig angenommene Vorgang ein ewiger Prozeß. Dagegen bedeutet für Hegel die Menschwerdung Gottes, daß dieser sich in ein „Fremdes“, ihm „zunächst nicht Angehöriges“ begibt, in eine Endlichkeit, die „in ihrem Fürsichsein gegen Gott das Böse“ ist, „ein ihm Fremdes, das er angenommen hat, um es durch seinen Tod zu töten. Der schmachvolle Tod als die *ungeheure Vereinigung dieser absoluten Extreme* ist zugleich die *unendliche Liebe*.“ Offensichtlich stellt sich für Hegel hierin die christliche Idee so dar: Gott als das liebende Wesen, der radikal böse, weil gottferne, ichbefangene Mensch als das andere Wesen. Diese Vorstellung mag groß sein, jedenfalls aber enthält sie einen Dualismus, eine Zweiheit von Gott und Mensch, die Hegels Grundanschauung widerspricht. Man kann seine Darstellung als Entfernung von Gott und Rückkehr zu Gott deuten oder — und das kommt seinem Denken wohl am nächsten — als Entfernung des Göttlichen von sich selbst und Heimkehr zu sich selbst. Auch Meister Eckhart und die alte Gnosis spricht ja von einem Weg Gottes in die Endlichkeit, in die Erscheinung, in den Wandel der Vergänglichkeit, und dann von seiner Rückkehr in die Einheit und Unendlichkeit. Das würde einen ewigen Kreislauf des Göttlichen in sich selbst, durch die Ge-

burt ins Zeitliche und durch den Tod wieder ins Ewige bedeuten. Einfacher und natürlicher scheint mir das andere Bild: das Leben der Welt, das Göttliche, leidet an sich selbst, an seinen Fehlern und Irrgängen. Der Mensch aber muß in seinem Bewußtsein den dialektischen Weg der Ichüberwindung zur Einswerdung finden, die ja an sich besteht, aber vergessen oder unerkannt bleiben kann.

Letzten Endes geht es immer wieder um die Entscheidung, ob nun das Zweisein und Getrentsein von Göttlichem und Menschlichem die Wahrheit ist oder ihr Einssein, ob diese Wahrheit draußen liegt, bei einem unbekannten, gedachten, fremden Gott, oder ob sie eine innere Heimat ist, ein Sich-aufgehoben-wissen in seiner eigenen Tiefe, die das eigene Sein und Bewußtsein ausweitet zum Erlebnis des All-Einen:

> „Die Seele *ist* das All . . . die Seele *ist* das Reich des Göttlichen, auch wo sie sich vergißt oder ihr tiefstes Wesen verletzt und daran schuldig wird" (M. Eckhart vgl. oben S. 139 ff.).

Im Grunde steht auch Hegel in dieser gnostischen Sicht, wenn er auch ins Geschichtliche ausgewichen ist. Seine „allgemeine Idee Gottes" ragt dennoch über das einmalige geschichtliche Ereignis hoch hinaus im Sinne des Goethewortes:

> „Gott begegnet sich immer selbst, Gott im Menschen sich selbst wieder im Menschen."

BEI HEIDEGGER

Heidegger ist heute in aller Munde und gilt als Philosoph von hohem Rang. Man sieht ihn als Vertreter des Existentialismus an, aber er ist es im religiösen Sinne

Sören Kierkegaards, nicht im Sinne Sartres. In seiner kleinen Schrift „Der Feldweg“ beruft er sich ausdrücklich auf den „alten Lese- und Lehrmeister Eckehardt“, und sein tiefstes Anliegen ist die Wahrung des *Seins* im Unterschied zum Seienden, das im „Sein“ wurzelt. Seiendes ist bei Heidegger Vorhandenes, Wahrnehmbares, unterschieden vom Nichtseienden, nicht und nirgends Vorhandenen. „Sein“ dagegen ist nicht etwas gegenständlich Seiendes, für sich Vorhandenes, sondern es ist das Sein-*können* von Seiendem, der Seins*grund* alles Seienden.

Seiendes ist nicht starr, bleibt sich nicht gleich, sondern wandelt sich lebendig, dynamisch. Stern und Apfel, Käfer und Mensch scheinen nur dann etwas Sichgleichbleibendes zu sein, wenn man vergißt, daß diese Begriffe nur Symbole für lebendige Vorgänge sind. Insofern nennt Heidegger die Sprache „das Haus des Seins“. Dabei ist das Wort als Allgemeinbegriff mit abstraktem Charakter von dem Wort als Bezeichnung eines bestimmten Dinges zu unterscheiden: dieser Baum dort, der mittelalterliche Streit zwischen Nominalisten und Realisten. Hier interessiert die Frage: woher bezieht Vorhandenes die Möglichkeit, *da* zu sein, seiend zu werden? Wo ist der Wurzelgrund alles dessen, was „ist“ oder genauer gesagt, was „existiert“? Bei dieser Frage geht es nicht um die Ursache von einzelnem Seienden, das immer aus vorausgegangenem anderem Seienden abzuleiten ist. Es geht vielmehr um die Grundfrage: Warum kann überhaupt etwas sein? Warum ist Etwas und nicht Nichts?

Der Grund alles Seienden ist zunächst das Sein-können. Aber woher stammt diese Möglichkeit, sein zu können? Ist dieses Sein-können selbst schon ein Seiendes, etwas Vorhandenes, etwa ein Gott? Oder ist es nichts Vorhandenes, auch nichts in Vorhandenem, sondern für sich

allein ein Nichts? Heidegger antwortet: alles Seiende kann nur sein, weil das Sein in ihm *anwest*. Beide, das Seiende und das Sein sind nicht zweierlei, sondern in jedem Augenblick eins und dasselbe, identisch. Diese Antwort aber ist reinste Mystik.

Wozu nun das alles? Ist das nicht nur ein Spiel mit Worten? In der Stuttgarter Zeitung erschien ein Aufsatz unter der Überschrift „Heidegger und der Sputnik", der die zweifache Möglichkeit zu denken verdeutlichte: entweder bleibt das Denken am Seienden, an der scheinbaren Oberfläche der Dinge haften, rechnet, berechnet, konstruiert und experimentiert, wie es Wissenschaft und Technik tun, die nicht nach dem Grunde des Sein-könnens, nach der ursprünglichen Möglichkeit fragen. Oder eben es fragt danach. Diese Frage ist eine religiöse und eine philosophische zugleich. Es ist die Frage nach der Herkunft.

Heidegger sagt: Der nichtseiende Grund des Seins spricht zum Menschen, spricht durch ihn und aus ihm, hat in ihm die Sprache als das „Haus des Seins" geschaffen, sofern der Mensch sich für die zunächst lautlose Stimme dieses „Rufes" offen hält. Moralische Einseitigkeit hat aus dieser Stimme des Instinktes die Stimme des „Gewissens" gemacht. Es geht aber um etwas Geheimes, wovon die Mystik redet, um das nicht wahrnehmbare Innere. Wesentlich ist Heideggers Feststellung: soll dieser Ruf des Seins, das für sich allein *nichts* ist, den Menschen erreichen, so muß ein Wandel im Menschen vor sich gehen. Er muß innerlich bereit werden, auf diese Stimme der Tiefe zu hören. Dann entspringt sein Denken dem Sein, ist ein Vorgang des Seins in ihm. Wenn aber das Sein im Menschen denkt und nicht er selbst als Individuum sein Denken „macht", dann hebt er sich aus dem Zustand des Seienden, aus seiner Ichheit, aus der oberflächlichen Verblendung des Machenkönnens,

aus seinem Machtdünkel heraus, bringt sein Ich zum Opfer und gibt sich an jenes Nicht-Seiende, Grundlose und doch alles Begründende hin:

> „Das Opfer ist der Abschied vom Seienden auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins".

Und darum ist alles Bedenken zugleich auch ein Bedanken, wenn je das Denken die Wahrheit des Seins denkt, wenn der Wandel im Wesen des Menschen eintritt, daß er die Wahrheit nicht mehr an der Oberfläche, nicht mehr in den „Erkenntniswahrheiten" der Forschung und des Wissens sucht, sondern in jenem Grunde, der alles Denken und Forschen erst ermöglicht, in der religiösen Wahrheit, die aller Erkenntniswahrheit zu Grunde liegt und in der Sein, Denken und Erkennen eins sind.
Der Mensch, sagt Heidegger, ist das einzige Wesen, das *ek*-sistiert, das — vermöge seines Bewußtseins — *heraus*gestellt ist aus dem Sein, in dem es gleichwohl innesteht. Einzig der Mensch erfährt das „Wunder aller Wunder", daß Seiendes *ist*. Der Fels (als Allgemeinbegriff) *ist*, aber er existiert nicht. Das Pferd, als Phänomen, ist, aber es existiert nicht. Sein, als Nicht-Seiendes, ist, aber es existiert nicht. Gott ist, aber er existiert nicht. Nur der Mensch existiert — als dieser bestimmte Mensch —. Aus dieser Erkenntnis stammt die Bezeichnung Existenzialismus für eine solche Philosohpie zum Unterschied von bloßer „Ontologie", Seinslehre. Es geht hier aber um eine religiöse Frage. Heidegger ist der religiösen Philosophie Sören Kierkegaards verwandt, der das Christentum vor ein „Entweder-Oder" gestellt hat.
Der Mensch allein also sorgt sich um sein Innestehen im Sein, weil sein Bewußtsein ihn herausstellt zum Nachdenken *über* das Sein, weil er sein Da-Sein ausstehen muß, ausdauernd bis zum Tode, um das volle Wesen und den Todesernst seiner „Ek-sistenz" zu aktivieren.

Von allem Seienden ist nur der Mensch sich dessen bewußt, Erscheinungsweise und *Wirkort des Seins* zu sein. Daraus folgt einmal, daß er mit dem Sein eins und dasselbe, identisch ist, zum anderen, daß er für dieses Sein kraft seines Bewußtseins verantwortlich ist. Nicht nur das Eins-sein also ist entscheidend und wird gefordert, sondern das Es-selbst-sein, an der Stelle des Seins selber stehen, es vertreten, repräsentieren. Es gilt, wissend zu erleben, daß alles Seiende nur Erscheinung, Offenbarung, Erhellung, Ent-bergung des Seins ist und daher seine Wahrheit nur im Sein, im Grunde hat, in dem es wurzelt, aus dem es gespeist und gelebt wird, das es darstellt. Auch bei Christoph Schrempf lautet die zentrale Frage: Was bedeutet es, daß ich gelebt werde? Darum muß alles Handeln aus diesem Grunde, aus der Wahrheit des Seins, wirklich werden; das ist das Wesen der Ethik.

Wer einmal versucht, sich in die schreckhafte Empfindung hineinzuversetzen, daß ihm der Boden unter den Füßen und aller Halt an den Dingen entschwindet, daß er „sprachlos" in das Nichts versinkt, der erlebt die „Angst". Heidegger spricht von der „Grundbefindlichkeit" der Angst. Es ist nicht die Furcht vor etwas Bestimmtem. Es ist die Begegnung mit dem „Unheimlichen" nach dem Abschied von allem, worin man sich „heimisch" fühlt. Dieses Nichts ist verwandt mit dem Nichts des Nihilismus. Im Grunde aber ist diese Angst vor dem Nichts doch nur das tiefe Erschrockensein darüber, daß das Sein nicht auch „jenseits" des Seienden, nicht unabhängig von den Erscheinungen erlebt werden kann. So steht diesem Unheimlichen gegenüber das ungeheure Wagnis des Da-Seins, des Lebens und Leben-Müssens, das Heidegger ein „Geworfensein" nennt, ein Dasein wider Willen, ohne eigenes Zutun. Dieses Wagnis verlangt große Tapferkeit, das Leben zu bestehen,

es verlangt den Mut zur tiefsten Tragik wie auch zum höchsten Glück und es umschließt auch innige Dankbarkeit für das „Wunder aller Wunder“, für die Huld des Seinkönnens, die nur derjenige nicht empfindet, der nicht Herr über Tragik und Schicksal ist und der Dunkelseite des Lebens unterliegt. Der „lebensgläubige“ Mensch dagegen ist zum Hüter und Wächter des Seins bestellt als Träger der Sorge um und für das Sein.
In dem schon genannten Aufsatz „Heidegger und der Sputnik“ ist der Satz enthalten: „Der Dichter sagt das Geheimnisvoll-Erstaunende, der Denker das Denkwürdige des Sagens.“ Und Heidegger selbst weist auf Hölderlins Dichtung „Wie wenn am Feiertage...“ hin, in der es heißt (vgl. oben S. 108):

> „Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern,
> Ihr Dichter, mit entblößtem Haupte zu stehen,
> Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigner Hand
> Zu fassen und dem Volke, ins Lied
> Gehüllt, die himmlische Gabe zu reichen;
> Denn, sind nur reinen Herzens
> Wie Kinder wir, sind schuldlos unsere Hände.“

Der Dichter ist der Empfangende aus der Gnade des Seins, das mythisch und persönlich als „Vater“ angesprochen wird. Aber auch jeder von uns lebt aus dem heiligen Grunde des Seins, horcht auf die lautlose Stimme des Seins — Meister Eckhart nennt sie „das vernehmliche Schweigen“ — und ist Wächter des Seins in der Sorge für das Seiende des Alltags. Diejenigen, in denen dieses Denken, dieses Gerufensein noch nicht erwacht ist, nennt Heidegger das blinde „Man“ der großen Masse. So deutete auch die Gnosis des Altertums.
Wer das „Seinkönnen“ als „Transzendenz“ bezeichnen will, der mag wissen, daß dieses Hinüberschreiten in das Nichts des Nichtseienden eben kein Seiendes, kein ge-

genständlich seiender Gott oder Urgrund mehr ist, sondern der grundlose Grund, der im Denken und Wirken, in Bewußtsein und Sprache des Menschen, und nur hier, sich lichtet. Der Mensch ist der Ort, an dem das Sein sich denkt, sich selbst wirkt, aber zugleich sich wandelt zum Selbstsein des Menschen.

BEI HÄBERLIN

Der Basler Philosoph Paul Häberlin unterscheidet den traditionellen, dogmatisch verpflichtenden Glauben von empirischer Wahrheitssuche durch wissenschaftliche Forschung sowie von dem relativistischen und skeptischen Zweifel daran, daß Wahrheit möglich sei. Er sagt:

> „Philosophie nimmt es mit der Wahrheit ernst. Sie will *unbedingte* Wahrheit. Sie begnügt sich nicht mit bloßer Meinung. Sie will objektiv, nicht nur subjektive Wahrheit. Diese muß auf unmittelbarer Einsicht beruhen und bedarf keines Beweises."

Erkenntnis, Erlebnis und Verwirklichung bilden eine ideale Einheit. Keines kann ohne die beiden anderen seine volle Bedeutung haben. Diese Drei-Einheit ist der Weg zur Urwahrheit und stammt zugleich aus dieser. Einen „Sinn" zu sehen und „sinn"-voll zu leben bedeutet, im Bann dieser Dreieinheit zu stehen. Vorbedingung aller Sinnhaftigkeit ist für den Menschen der Glaube daran, daß das Weltgeschehen überhaupt einen Sinn darstellt. Denn alles Einzelne ist nur möglich als Ausdruck, Darstellung, Spiegelung des Gesamtgeschehens. Nichts Einzelnes ist nur „Teil", immer ist es das Ganze in eigenartiger Erscheinung. Einzelnes kann niemals etwas für sich sein, sondern nur im Zusammenhang mit der

Ordnung des Ganzen in fortgesetzt sich wandelnder Erscheinung bestehen. Alles ist Bild, Ausdruck, Symbol des Einen, das alles ist, das überhaupt ist, aber nicht „existierend“ wie ein Einzelnes, sondern das ist, als das wogende Meer der Möglichkeiten des Existierens. Hegel sagt:

> „Das Element der Philosophie ist nicht das Abstrakte oder Unwirkliche, sondern das Wirkliche, sich selbst Setzende und sich Lebende, das Dasein in seinem Begriffe.“

„Das Wahre als Prozeß, das wirkliche Geschehen ist geradezu ein bakchantischer Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist.“ Ludwig Klages nennt es den nie endenden „Fluß der Bilder“, der vor der erlebenden Seele bewußt oder vorbewußt, „unbewußt“ vorüberzieht. Auch die allzu gewohnten „Begriffe“ Seele, Geist, Leben, Natur, Sein können nicht mit Einzelnem, mit Seiendem verglichen werden, können immer nur das Ganze meinen, das als ein Geschehen „ist“, aber nicht „existiert“. Seele „haben“ oder richtiger: Seele *sein* ist nicht möglich, wenn nicht das Ganze an sich seelischen Charakter hat. Es kann nichts „Seiendes“, nichts „Existierendes“ geben, wenn nicht das „Sein überhaupt“ in ihm „anwest“ als Existenzgrund, wie Heidegger sagt, in ihm sich darstellt, es repräsentiert, wie Leibniz sich ausdrückt. Natur ist lebendiges, ewig werdendes, dynamisches „Sein“, von dem Goethe sagt:

> „Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?“

Leben, ob nun Atomkraft oder organische Lebendigkeit, ist die Dynamik des unendlichen, all-einen Seins der Welt, ein Kraftfeld im All in ewigem Gestaltenwandel. Mensch sein heißt, das ewige Spiel des Einen Seins zwi-

schen Geburt und Tod kurze Zeit darstellen „dürfen".
Denn nicht das Ich als ein Ding für sich ist ewig oder wird „wiederverkörpert", sondern das Ewige, die All-Seele baut sich im Wandel des Geschehens immer neue Seelenformen in Gestalt von „Ich" und „Nicht-Ich".
Das Urwissen, das apriorische Wissen von der Urwahrheit beinhaltet nun, daß der Erlebende sich als ein Zentrum — Ich oder Subjekt genannt — erlebt. Es beinhaltet aber unausweichlich ebenso beweislos und einsichtig, daß er ETWAS erlebt — Du oder Objekt genannt. Kein Subjekt ohne Objekt, kein Ich ohne Du, lehrt Häberlin. Und dieses Urwissen ist auch umkehrbar. Denn jedes Objekt, jedes Du ist für sich selbst Subjekt, Erlebniszentrum, Ichheit, ob nun bewußt oder nicht menschlich-bewußt, und hat als solches andere Subjekte zum Objekt. So sind Subjekt und Objekt, Ich und Du, eine lebendige, wesenhafte Einheit. Beide sind Leben vom All-Leben als gegenseitige Spiegelung eines Bildes, eines Symboles des Ganzen. Alles Seiende, nicht nur der bewußte Mensch, ist Subjekt-Objekt in einem und zugleich. Dieses „Zugleich" aber ist eben das ewige, dynamische Sein und in solcher Einheit das objektive Schaubild einer durchgreifenden Weltordnung. Denn die „schöne Ordnung" der Welt, der Kosmos, besteht eben darin, daß jedem Subjekt das Objekt-sein vom Ursprung her, apriorisch mitgegeben ist, daß alles in ordnungsmäßig bestimmtem Zusammenhang steht, aus dem sich nichts herauslösen kann. *Weltordnung ist aber Weltsinn.* Eine chaotische Welt wäre nicht nur ohne Sinn, sie könnte überhaupt nicht bestehen. Wie Welt ist ein Organismus.
Weiter bedeutet die Möglichkeit der Selbst-*Erfahrung,* daß das Subjekt sich selbst kritisch wie einem Objekt gegenübertreten kann. Subjekt-sein bedeutet aber nicht Vergegenständlichung, Objektivierung des Ichs als Ding

für sich. Das wäre Ichbesessenheit, unvereinbar mit der Fähigkeit zu Objekterlebnissen. Weil aber, wie schon ausgeführt, jedes Einzelsein immer nur das Eine Sein des Ganzen in einer Sonderform symbolisch darstellt, ist das Urwissen des Subjekt-seins zugleich auch das Urwissen der All-Einheit.

Entscheidend ist nicht, daß das Subjekt mit dem All als einem Zweiten, anderen eins wäre, vielmehr daß das Subjekt *selbst* All-Einheit darstellt, All-Leben lebt. Selbstsein ist mehr als Einssein. Das Subjekt kann also nur Seele, Natur, Leben sein, weil das All-Ganze schon Seele, Natur, Leben, sinnvolle Ordnung ist. Aller Zufall, das unberechenbare Zusammentreffen zweier Geschehensfolgen, ist also nicht ohne Ursache. Zufall ist eine Form der Weltordnung und dient dem Sinn der Welt, die sich in Selbstvollendung von Ort zu Ort steigert. Aber es kann nicht alles Geschehen Zufall sein. Da das Weltganze in steter Veränderung begriffen ist und jede Veränderung aus einem bestimmten in einen noch nicht bestimmten Zustand hinüberwechselt, über den erst im Fortschreiten des Lebensprozesses entschieden wird, so beruht jede neue Folge auf Freiheit der Augenblicksentscheidung. Kausalität bedeutet — nach Nicolai Hartmann — nicht mechanische Gesetzlichkeit, sondern schöpferische Neugestaltung. Alles Geschehen und alles Erscheinende ist zwar anderem ähnlich, aber dennoch stets einmalig. Kein Erscheinendes ist mit einem anderen identisch. Es gibt, sagt Klages, gemäß der „elementaren Ähnlichkeit der Bilder“ nur eine „symbolische oder Wesensidentität“.

Das Geschehen hat jedoch kein „Endziel“. Der Sinn der Welt besteht nicht in einer letzten nicht mehr zu überbietenden Vollkommenheit, nicht in „ewiger Seligkeit“, sondern eben in ihrer sinnvollen Ordnung. Das Weltgeschehen findet und erfüllt sein Ziel in jedem Augenblick,

da es sich nie wiederholt, sondern immer Neues in seiner jeweiligen besonderen Vollendung gebiert und dabei auf immer neue Vollendung gerichtet ist. So ist es in jedem Augenblick schöpferisch frei. Auch wenn zwei Atome Wasserstoff und ein Atom Sauerstoff immer die Ehe „Wasser" eingehen, so geschieht das doch stets wieder unter anderen, neuen Zusammenhängen und Situationen. Freiheit ist also das „Urgesetz" allen Geschehens. Schiller sagt es so:

> „Keiner sei gleich dem andern,
> Doch gleich sei jeder dem Höchsten.
> Wie das zu machen? — Es sei
> Jeder vollendet in sich."

Und Häberlin:

> „Alles, was ist, ist Subjekt seines Verhaltens, und dieses ist sein und keines anderen Verhalten. Es ist insofern „für sich". Das ist seine Freiheit; sie ist identisch mit Sein als Subjekt-sein."

und:

> „Mit ethischer Freiheit ist ethische Verantwortlichkeit identisch. Der Mensch ist verantwortlich für sein Verhalten, genau insofern er darin frei ist."

Und doch kann Freiheit nicht vom Individuum her begründet werden. Das Individuum hat nicht Freiheit, vielmehr hat die Freiheit das Individuum, weil sie die Urtatsache des Schöpferischen ist, nach Heidegger der „Grund des Grundes". Darum ist auch „Wille" keine individuelle Leistung, sondern die Freiheit des Geschehens am Ort des Individuums, in dessen Bewußtsein sie als seine „eigene" Freiheit und Verantwortlichkeit eintritt. Freiheit bedeutet Offenheit des Geschehens im Rahmen der Weltordnung. Notwendigkeit und Freiheit sind komplementäre, sich ergänzende Voraussetzungen des

Geschehens. Das Eine, Ewige, das göttliche All-Sein lebt, will und denkt, nicht wie ein Mensch, aber — nach Hegel — in Gestalt des Menschen bzw. des Naturgeschehens. Nach Schopenhauer ist das Weltgeschehen Wille. Der Leib ist in solcher Sicht Organ der Seele, Ausdrucksform der All-Seele. Diese allein, die All-Seele, ist wirklich In-dividuum, unteilbar, bei aller Vielfalt der Erscheinungen, die aus ihr hervorgehen. Häberlin führt aus, daß die All-Seele nur in der Verkörperung, in der Inkarnation, sich ihrer bewußt wird und nur im Dasein gewissenhaft ist. Aber „als Wissende will sie nicht über ihr Dasein hinaus". Sie ist ja schon ewiges Sein, ewiges Leben. Ihr wahrer und einziger Sinn ist Einheitssinn. Diesen Sinn zu bejahen ist Daseinsaufgabe und Daseinskultur.

Die Bejahung des Sinns stellt in dreifacher Hinsicht ein Werturteil dar: in der Anerkennung der Weltordnung, der Bestimmtheit des Daseins, der Vollendung und Bedeutung an jeder Stelle im Rahmen einer Welt, die — sub specie aeternitatis, in der Sicht aus der Ewigkeit — stets auf Vollendung gerichtet ist. Damit aber wird die Welt als Ganzes und auch alles Einzelne, Seiende, zum *Wunder.*

Schönheit ist dann zunächst nicht die Eigenschaft eines Gegenstandes, sondern die Offenbarung ewiger Schönheit, nicht sachlich ästhetisches Urteil im Einzelfall, sondern Schau eines Bildes, in dem Schönheit aufleuchtet und in Dankbarkeit und Freude erlebt und empfunden wird. In solchem Schönheitserleben aber wurzelt das, was die Menschen *Liebe* nennen, Liebe zur objektiven Schönheit der Welt.

Wie es sich aber bei der Schönheit verhält, so geht es auch beim Gutsein nicht um ein subjektives Urteil, sondern um die objektive Güte der Welt, allein deshalb, weil sie ist. Das Werturteil des Gutseins einzelner Ob-

jekte ist nur möglich, wenn Güte ein absolutes Prinzip, ein absoluter Grund des Weltseins ist. Dieser Grund wirkt sich aus als ewige Weltordnung und Vollendung, an jeder Stelle, einschließlich aller Mängel und allen Mißgeschehens. Er allein ermöglicht auch ethisches Verhalten. Diese Einsicht, daß alle Werte wie Freiheit, Güte, Schönheit und Wahrheit im Absoluten wurzeln, grenzt an Glauben. Hier allein ist die Idee „Gott" zu Hause.

> „Das Charakteristikum jeder Art des Theismus aber ist, daß unter Gott ein absolut Seiendes als Grund des Seins gedacht wird, ein erdachter Gott",

sagt Häberlin und zitiert dabei Meister Eckhart. Gott kann nur als die „göttliche Güte" der Welt, als Grund des Guten verstanden werden. Das nennt Häberlin „die frohe Botschaft", das „Eu-angelion", und beruft sich auf Skotus Erigena, der sagt, wahre Philosophie sei identisch mit Religion. Auch Hegel sagt, wahre Philosophie sei selbst Religion.
Was aber nennen wir die „Seele der Welt"? Seele ist an sich ebenso wenig wie Geist ein Seiendes. Sie ist vielmehr Eigenschaft, Funktion, ein Geschehen von bestimmter Art. Egon von Eickstedt deutet sie in seinem Buch „Atom und Psyche", indem er unmittelbar von der ursprünglichsten Lebensform, dem Atom, ausgeht:

> „Wesentlich ist der Nachweis atomar reagierender Steuerungszentren und der Nachweis atomar auslösender Gene (Erbkörperchen)... Damit ist offenbar die energetische Seite, mit organischem Körper und zwangskausaler Makrophysik die materielle Seite der atomaren Potentialität (Fähigkeit) verwirklicht."

Seele wäre demnach nicht greifbare, nicht anschauliche, aber das Lebensgeschehen steuernde *Energie* im Bereich

der Mikrophysik, also das, was Max Planck mit seinen „Wirkungsquanten" meinte, *Körper* wäre greifbare und sichtbare Materie im großphysikalischen Bereich. Mit dieser Definition kennzeichnet von Eickstedt das Seelische als eine kosmische Urmächtigkeit, Urfähigkeit, die „dem All als ewiges Potential eignet":

> „Es kann nicht mehr hinter irgendeinem Fensterchen außerhalb des All, sondern nur in dessen eigenstem Wesen gesucht werden."

Häberlin definiert anders, meint aber das Gleiche. Er versteht unter „Seele" die Weltordnung als die Grundlage des Allgeschehens. Aber „Weltordnung" heißt ja Steuerung von Bewegung und Gestaltenwandel von innen her, die Innenmächtigkeit, die als objektive Welt, als „Wirklichkeit" in Erscheinung tritt, wobei eben das Innen zum Außen wird, das Außen wiederum das Innen darstellt.

Diese Seele der Welt, Allseele, die im Tier noch bildhaft erlebt und reagiert, steigert sich im Bewußtsein des Menschen zu seelischem Empfinden und zu sprachlich formulierbaren Gedanken. Diese Spitzenleistung des Seelischen pflegt man „Geist" zu nennen, läßt sich dabei aber verleiten, unter dem Begriff Geist sich bereits wieder ein „Ding" vorzustellen, etwas für sich Seiendes, und unterliegt dabei dem gleichen Irrtum wie in Anwendung des Begriffes Seele *).

---

*) Das Altertum unterschied nicht zwischen Geist und Seele. Psyche und anima, bzw. animus, bedeutete beides. Das Denken (noesis, cogitatio) stellte man sich als eine bestimmte Funktion der psyche oder des pneuma vor. Eher schon könnten logos, phronesis und sophia mit „Geist" übersetzt werden. Bei Heraklit (Fragment 50) bedeutet aber logos auch die innere Stimme, das eigentliche Wesen und den Sinn des Seienden, in der Stoa die Weltvernunft, das Gewissen, das, was Heidegger den „Ruf des Unheimlichen" nennt. Ludwig Klages erkennt das Denken nur als Funktion der Seele an und beschränkt den Begriff „Geist" ausschließlich auf den analysierenden Verstand, der das Leben zu „Dingen" erstarren läßt und Dynamik in Statik wandelt. So gesehen erscheint der Geist geradezu als „Widersacher der Seele" bzw. des fließenden Lebens.

Auf der Höhe dieser Selbststeigerung der All-Seele verdichtet sich das Erleben zum Werturteil, zur Sinndeutung des Geschehens. Dann erwächst aus dem Glauben an die Sinnleistung, an die Wirkung der steuernden Innenmächtigkeit im Menschen, die Daseinsaufgabe einer unaufhörlichen Übung in Sinngestaltung. Da aber das Subjekt, wie schon ausgeführt, nur in seiner ursprünglichen Beziehung zur objektiven Umwelt gedacht werden kann, wird diese Daseinsaufgabe unaufhörlicher Sinngestaltung zur Gemeinschafts- und Kulturaufgabe. Und da weiterhin Sinnschöpfung, Sinngestaltung nur möglich ist auf Grund des Ursinns der Weltgüte, gewinnt jedes gestaltete Gemeinschaftsleben religiösen Charakter. Denn ebensowenig wie eine sinn- und wertelose Welt „göttlich" genannt werden könnte, läßt sich eine Welt kosmischer Ordnung als „sinnlos" bezeichnen.

IM DEUTSCHEN DENKEN NACH MARIO PENSA

In seinem Buch „Das deutsche Denken" setzt sich der Italiener Mario Pensa ausführlich mit der Schau auseinander, der wir in diesem Buche Ausdruck geben, und verfolgt sie durch die Jahrhunderte deutscher Geistesgeschichte. Bevor wir zu seinen Interpretationen Stellung nehmen, sei daher hier noch einmal ein Überblick über die wesentlichen Erkenntnisse gegeben, um die es dabei geht, die Identität von Einzelsein und Seinsgrund.
Seinsgrund heißt nichts anderes als der Grund dafür, daß Welt, Natur und alles Einzelseiende, Einzelwesende *sein kann.* Seinsgrund bedeutet also einfach Sein-können. Eine Frage nach dem Warum ist hier nicht am Platze. Das Sein ist sein eigener Grund. „Die Welt ist ein Kunstwerk ohne Künstler", sagt Nietzsche. Die Natur schafft sich selbst. Hölderlin nennt sie die „all-erschaffende".

Identität oder Selbigkeit bedeutet Eines und Dasselbe sein — dem Wesen nach — trotz der unendlichen Vielgestaltigkeit der Erscheinungen des All-Einen. Sie bedeutet nicht ein Einssein von zweien, einer Welt als Ganzem einerseits und den vielen existierenden Einzelgestalten andererseits, sondern sie besagt, daß es nur ein Allwesendes gibt, das sowohl das Uni-versum, das alleine Sein, als auch das Einzelwesende ist*). Diese Wesens-Identität bedarf also keines weiteren Beweises. Sie ist eine Grundwahrheit.

Das All-Eine — wir verehren es als das Göttliche — ist im Einzelnen anschaubar. Das Ich — als Bewußtsein des Alls im Einzelnen — hat mit der Erkenntnis und dem Erleben der Wesens-Identität sein Sonderwesen wieder in das All-Wesen einmünden lassen. Es hat sich aus der Blendung seiner Individualität zurückgewandt zu seinem Grund, dem Seinsgrund, es hat aus Einsamkeit und Verlassenheit heimgefunden in seine wahre Heimat, hat sich geweitet und gegründet, hat damit sein Sonderwesen nicht aufgegeben, sondern überhöht, als seine Aufgabe am Allwesen erkannt und für diese, seine eigene Aufgabe im Bewußtsein die Verantwortung übernommen. Das Ich hat in seiner Sonderaufgabe seinen Ewigkeits-Charakter erkannt.

Das Allwesen ist somit das Absolute, durch nichts *außer ihm* bedingt. Es bedingt sich selbst, erscheint als Welt, als Seinsgrund, aber nicht als Seiendes wie seine Erscheinungsformen. Nur in diesen Erscheinungsformen erscheint es, scheint es heraus aus dem geheimen unsichtbaren Grund, nur in diesen, als diese, wird es Gestalt.

---

*) Das Zeitwort „wesen" bedeutet das Gleiche wie das Zeitwort „sein". Beide müssen sich ergänzen, weil die Formen von „sein" größtenteils verloren sind. Vergangenheit von sein: war oder was, Perfekt: gewesen. Mundartlich gibt es noch gsi = gesein. Alles Seiende west, alles Wesende ist. Alles Ver-wesende hört auf, zu wesen, hört auf, als Gestalt, kehrt wieder zu den Elementen, zur Ungestalt zurück. Der Wesens g r u n d oder Seinsgrund bleibt in der Fähigkeit zum ewigen Neuwerden erhalten.

Deswegen ist aber der Seinsgrund nicht etwas Passives, Untätiges. Er ist vielmehr ein Aktivum höchsten Grades, der Wirkgrund, das Wirk-Prinzip, die Welt-Dynamik an sich und wirkt sich selbst zu allem Einzelnen hin. Und er setzt sein Wirken in allem Einzelnen fort: „Mein ‚Vater' wirket bisher, und ich wirke auch!" Der „Vater", das All-Prinzig, „ich, das Einzelwesen, das aus dem All-Prinzip geborene, der ‚Sohn'." Ist aber das All-Prinzip in seinem Wirken schöpferisch frei, so muß auch der aus ihm Geborene, der „Sohn des Vaters, Gott von Art" frei sein. Ist das Einssein von Grund und Wirklichem, Geborenem, die Grundwahrheit, so muß diese Wahrheit auch den Geborenen, den Sohn freimachen. Das heißt, nicht der Mensch hat Freiheit, sondern die ewige Freiheit des Grundes hat den Menschen.

Solche Ur-Weisheit ist in dem bedeutenden religiösen Dokument des vierten Evangeliums zu finden, das von der Kirche für ihr Dogma annektiert wurde und in dieser dogmatischen Deutung nicht mehr als „Wahrheit" erscheinen kann, da es nur auf einen einzigen geschichtlichen Menschen bezogen ist, *statt auf alle Menschen*. Seit mehr als zweitausend Jahren beherrscht ein verhängnisvoller Irrtum die Menschheit. Sie steht unter der Täuschung ihres Ich-Bewußtseins. Der Mensch hält sich für ein aus sich selbst und für sich allein daseiendes gegenständliches Wesen, wie er alles, was um ihn herum existiert, für „Dinge" hält. Er hat das Wissen verloren, daß alles, was ist, nur das erscheinende *Bild* der einen, alles wirkenden Macht ist und daß alle diese Bilder lebendiges Leben in beständigem Wandel darstellen. Dieses Fehldenken, diese Verwandlung des Flusses von Bildern in einzelne, starre, für sich seiende Dinge, Gegenstände, Individuen, das ist die menschliche Katastrophe, der das dogmatisch-religiöse Denken unterlegen ist. Es hat den Gottheitscharakter der Allnatur in einen Ding-

Gott *über* der Natur verwandelt, an den nun das gegenständliche Individuum Mensch als frommer Christ glauben soll. Damit aber ist eben die Grundwahrheit vom Einssein und Selbstsein verleugnet. Es geht darum, die Menschen des Abendlandes wieder zu dieser Schau der Identität zurückzuführen, die den Seinsgrund in Subjekt und Objekt, in erlebendem Ich und erlebter Umwelt bildet, um so den Abgrund der machtpolitischen Gegensätze zu überwinden. Dabei ist vielleicht von denjenigen Indern Hilfe zu erhoffen, die noch um ihr ursprüngliches „Tat twam asi" wissen: das, was du als Objekt vor dir siehst, ist dasselbe Leben, dieselbe göttliche Wesenheit *wie du,* oder die ihre andere Identitätsformel noch kennen: Atman gleich Brahman, Einzelseele gleich Allseele, dein „Selbst" ist eins und dasselbe Leben wie das „All-Selbst". Im Sinne des vierten Evangeliums heißt das: ich, der Atman, der Sohn, und der Vater, das Brahman, der uralte Dyaus-pitar oder Zeus-pater, der gnostische Lichtvater, *sind eins,* derart, daß wer mich, einen Sohn des Lichtes, sieht, der sieht in meiner Lichtgestalt schon den Vater: denn Licht ist Licht, wo und wie immer es erscheint, herausscheint aus der Dynamik des Ur-Seinsgrundes.

Mit dem vorchristlichen, „heidnischen" Mythos der Allgöttlichkeit ist auch das Wissen um diese Wesensidentität untergegangen. Nur in der echten Mystik lebt es weiter, die das Göttliche wieder mit dem Wesen und der Natur des Menschen eint und Gott wieder in seine eigene Gestalt als Welt und auch als Mensch heimkehren läßt. In den Griechen Plotin und Dionysius, dem Schotten Eriugena, den Deutschen Meister Eckhart, Jakob Böhme und in Hölderlin, dem Dichter der göttlichen Natur, ist dieses uralte Wissen klar und stark auferstanden und auch heute wird es uns wieder bewußt und erlebbar und gewährt uns die einzige Möglichkeit, die mensch-

liche Katastrophe der einseitigen Verstandesherrschaft zu überwinden.

Wie mächtig aber diese Schau der all-einen Göttlichkeit im deutschen Denken der letzten tausend Jahre leuchtete, darauf hat der Italiener Mario Pensa hingewiesen, mit dessen Buch wir uns hier beschäftigen wollen. Er erblickt im deutschen Denken zunächst eine „zauberische Unordnung“ und erklärt sich diese aus einem „ewigen Zustand des Werdens ... im Gegensatz zum (statischen) Sein, welches für alle lateinischen Kulturen charakteristisch ist.“ In dieser Dynamik des deutschen Wesens erkennt er immerhin eine spezifische Prägung, die er — gewissermaßen schematisch — darzustellen sucht. Als Leitwort verwendet er dabei den Begriff des „Mystizismus“, den er, beginnend mit *Albert von Bollstädt,* genannt Albertus Magnus, Doctor Universalis, in italienischer Einseitigkeit beschreibt. Aus der Polarität All und Ich hört er nämlich konsequent immer nur den zweiten Pol, das Ich heraus und glaubt demgemäß von Albertus bis zu Hegel und Nietzsche eine Neigung zur „Selbstspiegelung“ feststellen zu können. Es scheint, als bliebe Pensa gerade hier selbst der mittelmeerischen Statik verhaftet und könne dem dynamischen „Werden“ des Nordens nicht folgen. Kennzeichnend dafür ist ein Satz über Meister Eckhart:

> „Die Tatsache, daß das Ich ihr Urheber ist (Urheber einer Umschreibung dessen, was Gott nicht ist), wird in diesem ersten Stadium durch das Verlangen bezeugt, Gott im Menschen zu verwirklichen, das heißt in dem Wunsche, Gott die Seinsform zu geben, in uns zu sein. Man stelle sich vor, daß ein derartiges Gelüst nicht nur zur mystischen Gewißheit wird, sondern daß es auch Bewußtsein wird, und man hat den künftigen Weg der deutschen Philosophie vorgezeichnet.“

Das Wort „Gelüst“ in diesem Zusammenhang bedeutet schon eine Herabwürdigung des eigentlichen Wesens der Mystik. Der Ausdruck „Bewußtsein“ betont an dieser Stelle die Ichbezogenheit oder „Selbstspiegelung“ und bringt sie in die Nähe einer Überheblichkeit; diese Betrachtungsweise behält Pensa nun bei bis zu Kants „transzendentalem Ich“, Hegels „Ich bin Ich“ und Nietzsches Übermensch. Damit scheint das Wesen der Mystik doch gründlich verkannt. Denn diese geht ja von der Voraussetzung aus, daß alles „Geschaffene“, also auch das Ich, *nicht* aus eigener Macht seine Existenz gewinnen kann, daß andererseits auch die wirkende Schöpfermacht kein Ding für sich, sondern eben nur das Sein*können* und Gestaltenwerden von allem Gewirkten, Wirklichkeit ist. Aber vielleicht läßt sich dennoch aus Pensas Darstellung das eigentliche Wesen der Mystik ablesen. Bei Albertus Magnus ist die Seele wesensgleich mit der Natur Gottes. Gott ist im Menschen lebendig und gegenwärtig. Auch die Welt ist die Gegenwart Gottes. Mario Pensa nennt das einen „mystischen Pantheismus“. Albertus veranschaulicht diese Mystik in seiner wissenschaftlichen Botanik „De Vegetabilibus“ und schreibt darin auch den Pflanzen eine Seele zu.
Die Philosophie des Meister Eckhart nennt Pensa „mystische Schwärmerei“. Er sähe, daß sowohl das Geschöpf als auch der Schöpfer „ein reines Nichts“ sind, wolle aber „Gott ein Sein im Ich verleihen“. In der Wesensgleichheit der Seele mit Gott sieht Pensa wieder nur Selbstspiegelung bzw. Selbstbewußtwerdung. Wenn Gott nach Meister Eckhart „im Menschen sich selber erkennen macht und darum sein Erkennen meines ist“, so versteht Pensa das so, daß „die All-Einheit (Gott) in der Selbstspiegelung zum Individuum wird“. Er sieht darin die Loslösung Eckharts von der rationalen Scholastik, die Gott und Welt noch dualistisch trennt, während Eck-

hart beide als untrennbare Einheit sieht. Pensa sagt, Eckhart ersetze den in Griechenland geborenen und vom Christentum aufrecht erhaltenen Dualismus Geist-Natur durch einen „all-einheitlichen Monismus“ und verkünde, die Vereinigung der Seele mit Gott, welche die Scholastik und Dogmatik erst im Jenseits erfolgen ließe, sei der Seele schon eingeboren und könne daher schon auf Erden vollzogen werden.
Nicht anders urteilt Pensa über *Nicolaus von Kues,* der ebenso wie Albertus gleichzeitig Geistlicher, Philosoph und Wissenschaftler war und zwar Geograph und Mathematiker. Pensa erkennt, daß für den Cusaner das schöpferische Vermögen und die seiende Welt nur eines sind, daß „sowohl der Mensch als auch alle Dinge von allem Anfang an im göttlichen Sein mitenthalten“ sind.

„Sei du, was du bist, und ich werde du sein“,

schreibt der römische Kardinal in „De visione Dei“, über das Schauen Gottes. Der Tübinger Professor Walter Schulz zeichnet in seinem Buch „Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik“ ein treffendes Bild von der Mystik des Nikolaus. Er sagt, Cusanus kenne kein Für-sich-sein eines von der Welt abgetrennten Gottes. Und Gott als das Sein-können komme ja auch ebensowenig ohne Seiendes vor, wie etwa der Sehende ohne Gesehenes, umgekehrt das Seiende ebensowenig ohne das Seinkönnen, also ohne Gott, wie das Gesehene ohne Sehenden. Das Seiende ist der sichtbare Gott. Heidegger sagt es so:

> „Das Seiende ist nicht ohne das Sein, und das Sein west an in allem Seienden. Das Sein aber ist für sich nichts, wie Gott ohne Welt nichts ist.“

Ähnlich formulieren Meister Eckhart und Hegel. „Gott“ ist, um im obigen Bilde zu bleiben, der Vorgang des Sehens, der den Sehenden und das Gesehene miteinander

verbindet. Walter Schulz vergleicht den Cusaner mit Giordano Bruno, für den der Gott nicht mehr der seinslose Grund alles Seienden, sondern das immanente, das innewohnende Prinzip des Universums ist. Schulz nennt dieses Bruno'sche Denken pantheistisch.

Doch ist die Anwendung aller dieser Begriffe wie Pantheismus, Monismus, Mystizismus und Panentheismus letztlich ja nur ein Spiel mit Worten. Sobald man Gott, Seele, Natur, Leben als einzelne Dinge betrachtet, die jedes für sich existieren, beginnen die Grenzfragen: Ist die Natur Gott? Ist Gott die Welt? Will der Mensch sich zum Gott machen? oder umgekehrt: soll es nur Gott geben und alles Seiende nur Gestaltung Gottes sein? Soll der Mensch sein Subjekt-sein völlig aufgeben und dem Willen Gottes nur passiv gegenüberstehen?

Alle Arten von Theismus setzen unbewiesen, dogmatisch einen Gott voraus und bejahen oder verneinen diesen vorausgesetzten Gott. Augenscheinliche Tatsache ist dem gegenüber nur das Naturgeschehen, das sich nach einer bestimmten inneren Ordnung vollzieht und bestimmte Möglichkeiten in sich trägt. Und diese Wirklichkeit des Naturgeschehens, zu der auch der Mensch gehört, ist allein wahr sowohl in ihrer Ganzheit als auch in der Vielfalt alles Einzelnen. Und diese allumfassende Wirklichkeit mit einem Namen zu ehren und zu heiligen, sie „das Göttliche" zu nennen, treibt uns Ehrfurcht und Dankbarkeit. Hölderlin spricht von „unserer Gottheit, der Natur". Das ist eine Benennung der Natur, nicht ihre Abtrennung oder Unterscheidung von der Wirklichkeit. „Gott" ist ein heiliger Name aber kein Gegenstand, keine heilige „Person". Das bedeutet durchaus keine „Gottesleugnung". Meyers Konversationslexikon sagt über den Pantheismus:

> „Richtiger ist, anstatt ihn der Gottlosigkeit zu beschuldigen, ihn als Gott-Trunkenheit zu bezeichnen."

Das erinnert an Hegels berühmtes Wort vom Weltprozeß als „bakchantischem Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist". Diese Begriffe lassen sich nicht scharf umgrenzen. Dilthey nennt Hölderlins Bekenntnis sowohl Monismus als auch Pantheismus und Panentheismus. Das gleiche sagt er von Hölderlins durch seinen „Hyperion" angeregten Freunden Hegel und Schelling. Es ist aber angesichts dieses Bekenntnisses völlig unwesentlich, in welche Begriffs-Schublade es einzuordnen sei. Wesentlich ist die Schau und das Erleben der Naturwirklichkeit, wie es kein Dichter inniger geschildert hat als eben Hölderlin.
Walter Schulz verzichtet denn auch auf eine Begriffsbestimmung und stellt vielmehr am Ende seines schon erwähnten Buches die Frage:

> „Was ist das Wesen dieses Denkens, das sich einen Gott vorausdenkt (!), der sich zwischen den Extremen der Gegensätzlichkeit zu mir und der Einheit mit mir bewegt, in beiden Bestimmungen auf mich bezogen ist und doch nicht im Ich aufgeht?"

„Das Wahre war schon längst gefunden... das alte Wahre, faß es an" sagt Goethe. Ausgesprochen wird dieses alte Wahre in dem mythisch-mystischen Urwort:

> „Ich, der Mensch als Sohn, und mein Vater, das wirkende Leben, sind eins."

Doch zurück zu Mario Pensa. Von *Hamann*, dem „Magus des Nordens" sagt er, bei ihm seien Gott und Mensch nicht mehr nur gedanklich eins, sondern „in ihrer gegenwärtigen zeitlichen Verwirklichung einander gleich... Das heißt: der offenbarte Gott ist identisch mit dem zeitlich gegebenen Ich." So richtig das nun sein mag, so einseitig ist es wieder ausgesprochen. Denn das Wesentliche ist ja gerade nicht die Ichheit, sondern die in ihr

wirkende und sich darstellende Ganzheit des Alls. Treffender ist der Satz „Die Welt ist demzufolge nur ein Symbol, ein Gleichnis von Gott selber“, obgleich hier in umgekehrter Einseitigkeit Gott als ein Ding für sich erscheint. Der rechten Deutung Hamanns kommt Pensa nahe, wenn er sagt, „weil es überhaupt nur ein einziges Werk der Schöpferkraft gibt, nämlich die Natur“. Freilich, ganz ins Zentrum trifft auch das noch nicht. Das würde erst die Einsicht tun, daß eben die Natur als das Göttliche *selbst* die Schöpferkraft ist: natura naturans. Doch schließt Pensa diesen Abschnitt mit dem treffenden Satz:

> „So setzt Hamann den Wert der ästhetischen Freiheit als ein *schöpferisches Allvermögen* in seinem zwiefachen Ausdruck von Natur und Kunst im deutschen Denken ein.“

Zuletzt nimmt er sich *Schleiermacher* vor. Für ihn, den Theologen der Goethe-Zeit, ist das Entscheidende die Einheit“ der Anschauung mit dem Gefühl“, d. h. der Wirklichkeit mit dem religiösen Erleben, die „Einheit der Wissenschaft, der Religion und der Kunst“, der Vernunft und der Natur, der Seele und der Welt, des Einzelnen und des Ganzen. Sein Ausgangspunkt ist die Identität von Subjekt und Objekt wie bei Schelling und Häberlin, des Endlichen und Unendlichen wie bei Hegel, von Gott und Welt wie bei Spinoza, und er betrachtet das Einzelne als Spiegel des Ganzen wie Leibniz. In Gott ist für ihn „auch das Besondere Ein und alles“ wie für Heraklit. Die Abneigung gegen eine persönliche Gottesvorstellung spricht nicht gegen die Anwesenheit der Gottheit im Gefühl. Schleiermacher sagt:

> „Die gewöhnliche Vorstellung von Gott als einem einzelnen Wesen außer der Welt und hinter der Welt ist nicht das Eins und Alles für die Religion,

> sondern nur eine selten ganz reine, immer aber unzureichende Art sie auszusprechen. Wer sich einen solchen Begriff gestaltet, auf eine unreine Weise, weil es nämlich gerade ein solches Wesen sein muß, das er soll brauchen können zu Trost und Hilfe, der kann einen solchen Gott glauben, ohne fromm zu sein, wenigstens in meinem Sinn, ich denke aber, auch in dem wahren und richtigen Sinn ist er es nicht."

und:

> „Das wahre Wesen der Religion ist das unmittelbare Bewußtsein der Gottheit, wie wir sie finden ebenso sehr in uns selbst als in der Welt."

Religiosität ist für Schleiermacher einerseits das Bewußtsein der Identität, andererseits *in* diesem Einssein oder Selbstsein das Gefühl der Abhängigkeit von der höheren, unendlichen, unsagbaren Macht, einem Gott ohne Namen. Darin scheint noch ein gewisser Dualismus sich auszudrücken, der sich — bei Schleiermacher noch nicht erkennbar — erst auflöst, wenn man einsieht, daß die wirkende Macht *sich selbst* in jedem denkbaren Augenblick in alles wandelt. Daß sie nicht nur in allem darin ist, sondern in allem wirk-*lich*, dem Wirkenden *gleich* wird, sich in allem darstellt und nur *deswegen*, also nicht in dualistischem Sinne, gleichzeitig in allem gegenwärtig *und* über alles Herr ist. Die Schlußsätze der zweiten Rede Schleiermachers über die Religion lauten:

> „Und ebenso ist das Ziel und der Charakter eines religiösen Lebens nicht die Unsterblichkeit, wie viele sie wünschen und an sie glauben, oder auch nur zu glauben vorgeben; denn ihr Verlangen, zu viel davon zu wissen, macht sie sehr des letzten verdächtig, nicht jene Unsterblichkeit außer der Zeit und hinter der Zeit, oder vielmehr nach die-

ser Zeit, aber doch in der Zeit, sondern die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem zeitlichen Leben unmittelbar haben können und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind. Mitten in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion."

Mario Pensa, der diese Religiosität Schleiermachers vortrefflich beschreibt und deutet, nennt sie abschließend, indem er ihr wieder eine Ich-Deutung gibt, „religiösvitalistische Schwärmerei". Der Leser möge selber prüfen, ob ihn diese Identität von Allsein und Einzelsein als schwärmerische Überhöhung des Ichs berührt oder ob sie ihn ergreift, im Empfinden ebenso wie im Denken, als *Hingabe des Ichs* an das Eine, das alles ist und bewirkt, auch das Ich, in dem es sich verantwortlich darstellt. In solcher Hingabe ließe sich edle Demut und stolze Ethik vereinen.

NATURWISSENSCHAFT UND RELIGION

Naturwissenschaft strebt nach einem Wissen von dem, „was die Natur im Innersten zusammenhält". Von außen gesehen ist die Natur eine Vielfalt von Erscheinungen, an denen für den oberflächlichen Blick kein Zusammenhalt, keine All-Einheit zu erkennen ist. Sie erscheint als ein loses mechanisches oder biologisches Nebeneinander oder ein kausales Nacheinander. Ein Innen ist den fünf Sinnen kaum zugänglich, es ist nur seelisch zu erleben. Für die Sinne sind Ergänzungen erforderlich, insonderheit für das Auge. Erst die Beobachtung des Innen, soweit sie möglich ist, gibt Einblick in Zusammenhänge und Lebensvorgänge. Auch das aufmerksame Verfolgen

von Umweltwirkungen auf ein Lebewesen und Versuche mit Züchtung sind nicht zu entbehren. Das ergänzte Auge kann den organischen Feinbau von Geweben und Zellen, die anorganische Struktur von Steinen und Metallen, die Bewegungen, die Beschaffenheit und die Orte kosmischer Erscheinungen betrachten. Chemie und Physik führen an die Zusammensetzung und an die Eigenart der Stoffe und Elemente heran, aus denen die körperliche Architektonik aufgebaut ist, und wie sie in lebendigem Wandel sich gestaltet zu Atomen, Molekülen, Kristallen, Organismen und schließlich zu Himmelskörpern. Die Chemie gibt eine Ahnung von der Einheitlichkeit anorganischer und organischer Vorgänge, der Feldbegriff von einer allheitlichen Wirkmacht als dem Weltinnen. Wie aber die Natur zu solcher inneren Ordnung und zu ihren Prinzipien und zu ihren zahllosen Formgestaltungen kommt, bleibt noch weitgehend ihr Geheimnis. Natur umfaßt alles, was ist, vom Atom bis zum Bau und Leben des Menschen und der Sterne. Die Wissenschaft befaßt sich mit den Zusammenhängen und prüft die Entwicklung höherer Formen aus niederen, ja auch den Übergang des Anorganischen ins Organische. Doch ist hier vieles noch ungeklärt, am meisten noch die Herleitung seelischer und gedanklicher Vorgänge aus materiellen. Es ist kein Zweifel, daß die bestehenden Begriffe: Materie, Geist, Seele durchaus in ihrem Wesen und ihren Grenzen noch ungeklärt sind. Wie entsteht ein Gedanke und wie ein Glücksgefühl im Zusammenhang mit der Nerven- und Gehirnsubstanz? Was besagt der Begriff Leben, der vorerst noch immer im engeren Sinne von organischem Vorgang verstanden wird? Wenn, wie gesagt, auch im biologischen Bereich die Chemie die alles beherrschende Wissenschaft ist, sind dann nicht auf der einen Seite die ungeheuren Kräfte, welche die Atome innerlich verbinden, ebenso „Leben“, wie die geheimnis-

vollen Mächte der Vererbungsvorgänge in den Genen mit allen hochkomplizierten Vorgängen der Eiweißarten und Nukleinsäuren? Wohl vermag die Wissenschaft eine Grenze zu bestimmen zwischen den sich selbst verdoppelnden Erbstoffen in den Chromosomen und den dazu noch nicht fähigen Viren, die ihrerseits noch kristallisieren wie anorganische Materie. Aber diese Viren haben immerhin schon Stoffwechsel und Vermehrung auf organische Unterlage im Wirt.
Wie Eigenschaften und Materie zusammenhängen, ist noch dunkel. Wohl lassen sich bestimmte Eigenschaften und Funktionen an bestimmte Gene gebunden in der Perlenkette der Chromosomen erkennen und sind bestimmte Enzyme (Hormone) für bestimmte Vorgänge im Körper oder der Verwandlung etwa einer Raupe (Larve) in ein fertiges Insekt verantwortlich. Die Lehre von den Katalysatoren hat hier sowohl im anorganischen wie im organischen Bereich manches geklärt. Wie aber organisches Leben im engeren Sinne, das Wirken der Aminosäuren, wie die Bildung der die intimsten Lebensvorgänge regelnden Ribonuclelnsäuren entstanden ist und sich im Einzelnen abspielt, ist noch Gegenstand vieler Untersuchungen. Wie zum erstenmal in der Erdgeschichte zum Zwecke der ersten echten Lebewesen die Umwandlung körperfremder Stoffe in körpereigene erfolgt ist (Stoffwechsel), läßt sich nicht mehr nachvollziehen, weil die Bedingungen dafür kosmisch und klimatisch heute nicht mehr dieselben sind wie vor 2—3 Milliarden Jahren. Es ist aber anzunehmen, daß gewisse Grundstoffe organischer Prozesse sich wohl schon aus anorganischer Umgebung gebildet haben, z. B. Aminosäuren als Bausteine für künftiges Eiweiß. Entsprechende Versuche sind von amerikanischen Gelehrten mit Erfog durchgeführt worden. Zwei Elemente: Silicium (Kieselstoff) — neben Calcium u. a. — und Carbon (Kohlenstoff) bilden die zwei Grenz-

elemente zwischen anorganischen und organischen Molekülen, wie später Magnesium und Eisen die Grenze zwischen pflanzlichem Chlorophyll und tierisch-menschlichem Blut. Wie die Natur dazukam, solche Unterscheidung und Wahl zu treffen und Grenzen zu errichten, die je zwei grundlegende Bereiche trennen, ist ihr schöpferisches Geheimnis.

Erst mit dem Sechselektronenatom (Kohlenstoff) ist der Aufbau organischer Moleküle: Eiweiß, Nucleinsäuren, Kohlenwasserstoffe, Fette und Stärke- bzw. Zuckerstoffe möglich geworden, die je wieder nach bestimmten zahlenmäßig definierbaren Verwandtschaftsverhältnissen im elektromagnetischen Feld sich zu einer hohen Zahl von Verbindungen aufgebaut haben.

Im Zusammenhang damit hat die Natur einen weiteren, höchst bedeutsamen Schritt getan: die bewundernswerte Architektonik der Großmoleküle aus Tausenden und Millionen von Atomen und Kleinmolekülen, teils geballt, teils in langen Ketten. Solche Großmoleküle lassen sich auch künstlich (synthetisch) herstellen, sind aber dann mit den Naturstoffen nicht identisch. Immer also ist die Frage, wie die Natur es fertig bringt, solche entscheidend neuen Schritte zu leisten. Mit dem Ausleseprinzip ist wohl auf dieser Stufe nicht viel anzufangen. Zufall ist nur eine Verlegenheitsausflucht. Man wird auch hier der Natur eine frei schöpferische Leistung zugestehen müssen, vielleicht im Zusammenhang mit Wahrscheinlichkeitsgesetzen (Streukausalität).

Über diese an das Gebiet der Naturphilosophie grenzenden Fragen, über die der Laie nur schwer urteilen kann, mag man etwa die Werke von Egon von Eickstedt: „Atom und Psyche“ (Stuttggart 1954), von Hans Vogel: „Vom Kristall zum Lebewesen“ (Nürnberg 1952) und besonders von Wolfgang Wieser: „Gewebe des Lebens“ (Bremen 1959) zu Rate ziehen.

Warum ich diese Einzelheiten hier anführe: um damit anzudeuten, auf der einen Seite, daß die Frage, was denn organisches Leben sei (es gibt zahlreiche wissenschaftliche Stellungnahmen dazu) und wie es entstanden, vorerst nur ungenügend beantwortet werden kann; sodann daß die Ehrung der Natur als die göttliche tief begründet ist in deren eigener innerer Schaffensmacht, Erfindungskraft, bewundernswerter Ordnung in unvorstellbar kleinsten Raummassen, sofern man im Kraftfeld noch von geometrischem Raum sprechen kann, bis zur Unanschaulichkeit als rein immaterielle Energie und ihrer Bereitschaft zu sinnvollen Verbindungen und der Steigerungstendenz zu höchsten Organismen mit Sprache und Denken, Gedächtnis und Subjekt-Objekt-Bewußtsein emporzusteigen. Endlich um zu zeigen, daß der ganze Weltorganismus in geheimnisvoller Weise harmonisch zusammengeordnet ist und trotz vieler, noch unbekannter Zwischenglieder doch eine Wirkeinheit darstellt, in der Werdegrund und Wirklichkeit von Augenblick zu Augenblick dauernd dynamisch in einander übergehen und darum untrennbar Eines sind. Es darf in diesem Zusammenhang bemerkt werden, daß unser Planet nach kaum mehr bestrittener Meinung der Gelehrten nicht der einzige ist, auf dem die Bedingungen höheren Lebens möglich oder vorhanden sind, weil im ganzen Weltall durchgreifend dieselben Gesetze herrschen.

Es kann im Blick auf die gegenwärtige Atomspaltungstechnik noch darauf hingewiesen werden, daß die Kräfte, welche die Atome und alles auf ihnen aufgebaute organische und anorganische Leben zusammenhalten, nicht nur Feldkräfte elektromagnetischer Natur sind, sondern daß z. B. in Kristallen, zwischen Protonen und Neutronen im Kern und als Bindekräfte in Mikro- und Makromolekülen noch andere Kräfte — die Wissenschaft nennt sie die van der Waalschen Kräfte — wirksam sind. Nur

von den höchsten ethischen Prinzipien aus, nicht aber in den Händen von gewissenlosen Machtpolitikern, sollten diese innersten geheimen Kräfte dem Menschen dienstbar sein dürfen.
Eine viel erörterte Frage geht dahin, ob in der Natur so etwas wie eine Planung, eine Gerichtetheit auf ein Ziel (telos) bestimmend sei. Man redet von „Teleologie“. Dazu ist mehrerlei zu bemerken. Zunächst, daß die Natur kein für sich seiendes Ding oder Wesen ist, das etwas wollen, beabsichtigen, zum Voraus planen und bedenken könnte, wie der Mensch von sich glaubt, es zu können. Zugleich aber ist es eine unbestreitbare Tatsache, daß alles, worin die Urwirkmacht in ihre erscheinende Wirklichkeit tritt, irgendeine räumliche Form und Gestalt gewinnt, vom Atom an aufwärts bis zur Menschengestalt.
Wie kommt die Natur dazu, allem, was sie schafft, in unzähliger Vielfalt eine Form zu geben, die jeder Erscheinung wesensgemäß ist? Ist das Zufall oder starrer Mechanismus oder Ergebnis einer Auslese oder Wirkung eines „Ganzheitsbestimmers“ im Kern oder in einem Gen oder die Weisheit eines Schöpfers oder die schöpferische Grundeigenschaft der Natur selbst? Daß darin eine bestimmte Ordnung wirksam ist, kann man das als „Mechanismus“ bezeichnen? Mechanisch ist, was durch den Menschen eine bestimmte Ablaufsregelung mit auf den Weg bekommen hat und aus eigener Macht keiner Änderung, Anpassung oder Neugestaltung oder gar Selbstreparatur fähig ist, wie z. B. eine Maschine, ein Apparat. Bis zu einem gewissen Grade kann man Vorgänge der Natur damit vergleichen, z. B. kosmische Bewegungsgesetze, Kristallbildung u. ä. physikalische und chemische Normen. Die entscheidende Frage ist aber, ob man den Begriff des Schöpferischen, also einer gewissen Offenheit und Freiheit des Werdens, auf die Natur selbst

von dem Schöpfergott her übertragen kann, oder ob das sofort als „Materialismus“ verdammt wird.
Noch eine andere Überlegung: Wir haben schon berührt, daß der Mensch sich für den „Macher“ der Naturvorgänge in ihm, seines Wollens und Denkens, hält und diesen Irrtum dann auch auf den von ihm erdachten Gott überträgt. Viele solcher Vorgänge treten ja nicht in sein Bewußtsein, sondern bleiben, wie er sagt, im „Unbewußten“ verborgen. Dem Naturgeschehen aber, das sich ja erst im Menschen ein Subjektbewußtsein erschaffen hat, spricht er eine Sinngerichtetheit ab und beurteilt alle nicht in menschenähnlicher Beabsichtigung erfolgenden, ihm also unerklärbar erscheinenden Vorgänge als „angeborene Auslösungsmechanismen“, so das, was er Instinkt, Reflex oder scheinbar moralisches oder seelisches Verhalten nennt, und schließlich alle Zweckmäßigkeiten, die nicht vom denkenden, zweck-*tätigen* Menschen ausgehen.
Wann und wie solche Instinkthandlungen entstanden sein können, ob plötzlich oder allmählich durch „Entwicklung“, das wird kaum gefragt. Wenn schon die Natur im Menschen mit Hilfe eines von ihr erfundenen, geschaffenen, entwicklungsmäßig ausgebauten Organs zu „denken“ vermag, warum soll sie nicht auch ohne ein solches Organ und Bewußtsein so etwas wie Vernunft walten lassen, *sie selbst,* nicht ein hinter ihr stehender Schöpfergott.
Wäre es nicht richtiger, der Natur in all dem, was sie aufbaut und zweckmäßig in einander schaltet, eine Gerichtetheit auf Sinn zuzugestehen, anstatt nur sinnlosen Mechanismus oder Zufall darin zu sehen? Erreicht wird ja doch von dieser noch gehirnlosen Natur Erstaunliches an Formenfülle, Gestaltenschönheit, Zweckmäßigkeit und Ordnungsmaßnahmen durch innere chemische Geschehnisse, z. B. Katalysatoren, Hormone, Enzyme u. ä.

Kein Wunder war der Mensch in seiner Bewußtseinstäuschung genötigt, der Natur einen menschenähnlich gedachten über- und außernatürlichen „Denker“ und Lenker als „Gott“ überzuordnen. Nicht daß die einzelnen Lebewesen eine solche Zweckmäßigkeit sich aus eigener individueller Möglichkeit erdenken können: sie alle sind, nicht anders als der Mensch, nur Wirk-*Orte* der allein in allem mächtigen Natur, wie bisher der Gott der allein mächtige von außenher war.
Die Tatsache, daß im Laufe der Erdgeschichte zahlreiche Arten von Pflanzen, Tieren und Menschen entstanden sind, daß es unter ihnen Varietäten, Spielarten und Rassen gibt, daß die Einzelwesen dieser Arten auf Wirkungen der Umwelt antworten, daß zufällige Mutationen, soweit sie lebensfähig sind, sich in die gegebene Ganzheitsordnung einfügen, spricht für eine solche schöpferische Freiheit und sinnvolle Ordnung. Das beginnt schon bei den Wahrscheinlichkeitsbewegungen (Unbestimmtheitsrelationen) der Elektronen (der Streukausalität) und bei den Atomen (Elementen), die außer der Normalform auch „Isotope“ zulassen oder in höheren Bauformen radioaktiv sind. Es geht aber soweit, daß im organischen Bereich kein Blatt dem andern, kein Individuum dem andern abgußmäßig gleicht, und steigert sich dahin, daß möglicherweise jedes Lebewesen eine besondere Eiweißkombination besitzt und jeder Mensch vom anderen wesensmäßig verschieden ist.
Um ein Bild davon zu geben, in welcher unvorstellbaren Kleinheit des Raumes sich das Wunder einer solchen Sinnordnung abspielt, seien folgende Andeutungen gegeben.
Man hat bisher die Viren noch nicht zum Bereich des organischen Lebens zu rechnen gewagt, weil sie nur innerhalb organischer Zellen sich vermehren können. Wolfgang Wieser: „Gewebe des Lebens“ (Bremen 1959)

nimmt keinen Anstand, sie als „Organismen“ zu benennen. Es gibt unter ihnen sogenannte Bakterienfresser. Diese bestehen aus Kopf und Schwanz in der Größe von 1000—2000 Angström (1 Angström = ein Millionstel Millimeter). Der Kopf enthält das Großmolekül Desoxyribonukleinsäure (DNS), das den biochemischen Aufbau eines Gens hat, das heißt des Erbträgers aller Organismen. Ein solches Gen oder DNS ist ein Großmolekül, das aus zwei spiralig umeinander gewundenen Bändern (Ketten von Molekülen) besteht. Diese Bänder sind in genau bestimmter Ordnung von je vier Aminosäuren (den Grundbestandteilen organischen Lebens) in mehrtausendfacher Wiederholung aneinandergekettet. Dieses Großmolekül teilt sich bei der Kernteilung in zwei Hälften, indem die beiden Spiralbänder sich auseinanderlösen. Ähnliches geschieht nun, wenn der Kopf eines Bakterienfressers, also das darin enthaltene DNS, sich in das Bakterium mit Hilfe seines spitzen Schwanzes eingebohrt hat. Hier teilt es sich aber nicht nur in zwei Hälften, sondern in zahlreiche identische Wiederholungen. Jede DNS ist umgeben von einem schützenden Mantel von Eiweißmolekülen (Proteinen), die beim Eindringen des Fressers draußen bleiben und innen sich aus dem Plasma des Wirtes neue Proteine aufbauen, bis das Bakterium ausgezehrt ist. Ein solcher Bakterienfresser wiegt nicht mehr als ein trillionstel Gramm.

In solchen nur im Elektronenmikroskop erkennbaren Größen spielt sich also dieses geheimnisvolle, streng geordnete Leben ab. Das DNS-Molekül ist der selbstmächtige Motor dieser Vorgänge auch bei der Zellteilung. Die Eiweißmoleküle sind von ähnlich hoher Zusammensetzung aus etwa 20 Aminosäuren, wiederum in bestimmter, für das Lebewesen kennzeichnender Ordnung. Das Eiweißmolekül erzeugt und steuert je ein bestimmtes Enzym (Ferment, Hormon) und damit den Lebensprozeß.

Ist das alles nicht hocherstaunlich? Alle Lebewesen sind Ordnungsprozesse solcher Vorgänge, auch der Mensch. Wer sich ein genaueres Bild von diesem Geschehen in kleinsten Raummassen machen will, mag das Buch von Wieser zur Hand nehmen. Er wird darin noch mehr finden, als diese wenigen Zeilen andeuten *).
Man muß darin einen schöpferischen Reichtum erblicken. Wie weit geht nun solche Gerichtetheit? Allermindestens, wie schon betont, auf ein zweckmäßiges Zusammenwirken und auf die Schaffung spezifischer lebensfähiger Wesensganzheiten: Die Welt ist kein Chaos oder Zufallshaufe. Jedes chemische Atom oder Molekül und Lebewesen hat seine bestimmte Eigenart, innerlich und in der Ganzheit seiner Gestalt, die mathematisch und biologisch streng bestimmt ist, entweder physikalisch und chemisch oder in seiner Keimanlage, der Genordnung, und der Entfaltungsordnung in der Keimentwicklung. Gewisse Gleichordnungen halten sich von den niedersten Lebewesen bis zu den höheren ebenso durch, wie physikalische und chemische Gesetze, mit denen das an-

---

*) In der Beilage „Aus der Wissenschaft" zur Nr. vom 17. 10. 1962 der Stuttgarter Zeitung teilt Dr. Harald Steinert über „Neue Versuche zur Entstehung des Lebens" folgendes mit: „Für diese Biogenese (Entstehung des Lebens) im eigentlichen und grundlegenden Sinn sieht Professor Dr. Gerhard Schramm, Direktor am Max-Planck-Institut für Virusforschung in Tübingen, den Weg vorgezeichnet, nachdem ihm die Synthese der Nukleinsäuren mit ihrer Schraubenstruktur gelang. Denn die Nukleinsäuren sind nicht nur durch ihre Struktur zur Selbstvermehrung fähig, sondern sie steuern auch die Synthese der Eiweiße. Falls es sich herausstellt, daß sie nicht nur die Eiweiß-Synthese lenken, sondern sie auch in Gang bringen, so hätte man in dem Nukleinsäure-Eiweiß-System einen Kreis mit regelnder Wirkung geschlossen: daß das Vorhandensein gewisser Eiweißstoffe seinerseits die Synthese von Nukleinsäuren begünstigt, wurde durch den Tübinger Forscher bereits ebenfalls demonstriert. Wenn jedoch alle wesentlichen Komponenten der Organismen, wie sie heute existieren — nämlich Nukleinsäuren und Eiweiße — im einfachen chemischen Modell ihre Synthese gegenseitig begünstigen, hätte man in diesem System einen Regelkreis, der seine Komponenten ständig weiter produziert und in dem durch kleine Verbesserungen auch eine „Entwicklung", eine Verbesserung des Gesamtsystems vorangetrieben wird. Damit wäre der Weg der Biosynthese zum lebenden Molekül vorgezeichnet."

Damit wäre wohl auch der Übergang vom anorganischen zum organischen Leben nicht von der Hand zu weisen und die Ausweitung des Begriffes „Leben" auf die gesamte Natur gerechtfertigt. Fr. Sch.

organische und organische Geschehen in der Allwelt ineinander geordnet sind, so die Teilungsregeln der Keimzellen, die Anlage der inneren und äußeren Organe in den Keimblättern, die Richtungstrennung von Wurzel und Stengel (Stamm), die Achsenrichtung der Pflanzen und Tierkörper. Das alles ist mit bewundernswerter Genauigkeit von innen her bestimmt durch Gene, Organisatoren, Hormone, Wachstumsstoffe, und die Selbstherstellung von Fermenten (Enzymen) als Katalysatoren (Anreger von Prozessen). Wir müssen also wohl oder übel der Natur eine innere Selbstmächtigkeit und schöpferische Fähigkeit zugestehen, die mindestens bis zur Gestaltung sinnvoller (harmonisch zweckvoller) Ganzheiten reichen. Daß dabei Störungen, Abnormitäten oder Viruskrankheiten die harmonische Ordnung gefährden, vermag am Vorherrschen des Ordnungsprinzips nichts zu ändern.

Nicolai Hartmann wollte Zweck*mäßigkeit* von Zweck*tätigkeit* unterscheiden, jene gelten lassen, diese der Natur absprechen. Dieser Unterschied wird aber sofort hinfällig, wenn man einsieht, daß ein Zwecktätigsein, d. h. ein vom Individuum angenommenes selbstherrliches Beabsichtigen, Planen, Wollen auch für den Menschen nicht zutrifft. Denn auch er ist reinste Natur, und sein vermeintliches Eigenwollen und Eigendenken sind nur Vorgänge des Naturgeschehens in ihm, die in sein Bewußtsein treten und ihn dadurch zu der Täuschung veranlassen, er sei der „Macher". Tatsächlich ist er es insofern, als er sich nun mit diesem Naturgeschehen in ihm wohl oder übel identifizieren, an seine Stelle treten muß und von der Tatsache des Wirkorts zur Würde und Verantwortung des Wirkungsbeauftragten emporsteigen muß. Das eben ist der große Sprung des neuen religiösen und ethischen Denkens, die Wesenseinheit von Religion und Naturwissenschaft, daß der bewußte Mensch zum Un-

terschied vom noch nicht subjektbewußten Tier sich an der Stelle des Ganzen, Göttlichen, Ewigen fühlen kann, wie ein König an der Stelle seines Volkes steht und handelt. Der Mensch ist keine Marionette, sondern ebenso schöpferisch frei wie die Allnatur, deren Freiheit er nur leben kann.

Wenn man der Natur einen Willen zuschreibt („Welt als Wille"), so ist das zunächst eine Übertragung vom Menschen her, kann aber nichts anderes bedeuten, als eine innere Gerichtetheit (Dynamik). Wenn man von Naturgesetzen redet, so kann damit wiederum kein starrer Mechanismus gemeint sein, sondern nur eine sinnvolle Ordnung, die dem Griechen die Welt als Schönordnung, gleich Kosmos, erscheinen ließ und ihn drängte, einer Göttin Harmonia Tempel zu errichten, womit er die Göttlichkeit der Ordnung zur Darstellung brachte, neben der auch die undurchschaubaren Moiren und Nornen, diese Schicksalsfrauen, ihre Herrschaft übten und jedem das Seine „zuteilten".

Diese Ordnungsgerichtetheit muß zum innersten Wesen der Natur gehören, wie Schönheit und Freude zum Erleben des Menschen. Wäre dem nicht so, dann wäre sie ein sinnloses Chaos. Durch bloßen Zufall wird nichts Vernünftiges. Auch die mikrophysikalische Streukausalität (Wahrscheinlichkeit vgl. oben) ist nicht reines Zufallsgeschehen, sondern führt zu zweckmäßigen Ganzheiten, desgleichen die zufälligen Mutationen. Daß das Werden der Erde und die Entwicklung des Lebens auf ihr steigerungsgerichtet ist, zeigt die paläologische Forschung unzweifelhaft. Eine Trennung von Natur und „Geist", oder, wie von Eickstedt richtiger meint, von Natur und Seele, oder noch anders gesagt, von Natur und Sinn, scheint mir der Wirklichkeit zuwider zu sein. Über eine Gerichtetheit im Kosmos über die physikalische Entfaltung hinaus läßt sich so gut wie nichts sagen. Über die

Möglichkeit organischen Lebens auf anderen Planeten im Kosmos ist oben das Nötige schon bemerkt. Ebensowenig läßt sich über Anfang und Ende der Welt, über Expansion (Ausdehnung) des Kosmos, über Entropie (Erstarrung) und Ektropie (organisches Gegenprinzip des Aufbaus durch Lebens-Schöpfung) etwas Endgültiges sagen.

In welchem Verhältnis stehen nun Natur und Religion, Natur und Ethik? Daß eine solche Frage entstehen konnte, rührt daher, daß man der Natur das Herz herausnahm und als einen *über*natürlichen Gott (reiner „Geist") darüber setzte, der vor ihr weltlos existieren mußte, da er sie sonst nicht hätte „schaffen" können. Außerdem, daß man die Natur als mechanisch, unfrei, unvollkommen, grausam beurteilte, den Gott aber als liebevoll, vollkommen, nicht einem Werden unterworfen, jenseits alles Naturhaften, und beide, Gott und Natur, als gegenständlich annahm. Das Erstbestehende und Ewige ist aber die sich selbst schaffende Natur, die als das Lebensprinzip, die Lebensmöglichkeit, nicht zugleich das Nichtsein, das Prinzip des absolut Toten sein kann. Soweit wenigstens scheint mir die Urfrage Heideggers: „Warum ist Welt und nicht nichts?" beantwortbar zu sein.

Wenn wir heute es wagen, die einstige Gottbehauptung und Gottesrolle als eine Höchstwertung der Natur unmittelbar zuzuschreiben, so ist dieses Göttliche von der Natur nicht mehr getrennt, sondern ihr primäres Wesen, wie Walter F. Otto sagt: „Hölderlins Göttliches ist von der Natur nicht getrennt, sondern im Gegenteil, es ist ihr innerstes Wesen" (Die Gestalt und das Sein, S. 200). Man kann daher nicht fragen, woher das Göttliche komme. Es ist da, weil die Natur da ist. Dieses Göttliche ist darum auch nicht mehr absolut gut, es ist nur absolut mächtig, weil es die allweltliche Mächtigkeit der

Natur bedeutet. Es muß darum auch alle Störungen und im ewigen Wandel begründeten Unvollkommenheiten in und außerhalb des Menschen umfassen und in ihrem Herzen bergen: Mythos vom leidenden Gott. Man kann ihr keinen Vorwurf machen, etwa den der Verdorbenheit durch einen menschlichen Sündenfall; denn sie heilt ihre Störungen selbst wieder (Heilkraft der Natur). Sie ist ewig ihr eigener Erlöser.
Der Vorwurf der Grausamkeit oder des „Fressens und Gefressenwerdens" ist reinster Individualismus und Egoismus, der vergißt, daß die Natur immer von ihrem eigenen Leben sich ernähren und aufbauen muß. Ob man daraus schließen will, daß auch der Mensch wie das Raubtier blutsverwandte Nahrung genießen dürfe, mag jeder bei sich selbst überlegen. Es gab religiöse Gemeinschaften, die das nicht zuließen. Die Natur ist kein Gegenstand der Ausbeutung, Zerstörung, Mißachtung. Sie ist an sich weder lieb noch zornig oder grausam; aber wir leben rein von ihrer „Gnade", ihren Geschenken. Sie trägt uns und speist uns. Wir sind *sie selbst* in unserem Sein. Darum hat Goethe (wie Hölderlin) recht, wenn er in seinem Naturhymnus sagt: „Ihre Krone ist die Liebe". Die Natur kann auch nicht Wunder tun wie der naturferne Gott. Aber sie besteht aus lauter Wundern und ist mit ihrer Fülle von Schönheiten die Quelle der Kunst. Ja die Kunst ist nach Goethe „die Fortsetzung der Natur im Menschen", insofern sie im höchsten Maße schöpferisch ist. Darum ehren wir mit Hölderlin die Natur als „unsere Gottheit". Die Wissenschaft von der Natur ist zugleich eine Wissenschaft vom göttlichen Geschehen in uns und aller Welt.

EINHEIT ODER ZWEIHEIT,

SCHEIDUNG DER GEISTER

„Man suche nur nichts hinter den Phänomenen, sie sind selbst die Lehre." *Goethe*

Die Neigung zu jeder Art von zweiheitlicher Trennung, zu dem Versuch, nach einer Macht, einem Grund „hinter" der Allnatur zu forschen, ist nicht allein durch die traditionelle christliche Denkweise bedingt. Der dogmatische Dualismus ist ja selbst erst eine Folge des geistesgeschichtlichen Grundirrtums der Rationalisierung, den Klages in aller Deutlichkeit als Einbruch des rationalen Geistes in das bildhafte Leben aufgezeigt hat, in ähnlicher Weise auch Kolbenheyer. Der verhängnisvolle Absprung vom bildhaft-mythischen Erleben zum gegenständlich-rationalen Denken, auch im religiösen Bereich, vom Vernehmen und Erhorchen der Lebensunmittelbarkeit in allem Sein und Geschehen zum analysierenden Verstand, hat die Welt gespalten.
Die allenthalben herrschende polare Spannung, das Kraftfeld um zwei Pole, wurde damit zu einem dualistischen Gegensatz zerdacht, in zwei wesensmäßig sich ausschließende Hälften zerteilt. Aus der männlich-weiblichen Ergänzung wurde der „Kampf der Geschlechter", aus der Polarität von Licht und Dunkel wurde moralistisch der Gegensatz von „gut" und „böse", Gott und Teufel. Idee und Materie stehen sich schon bei Plato dualistisch getrennt gegenüber, wenn ihm auch die Materie als das „mè on", das Nichtseiende, galt.

Das ununterbrochen strömende Geschehen, das „panta rhei" des Heraklit, wird oberflächlich nur noch als ein Haufen von „Dingen" gesehen, deren ständige Wandelbarkeit und Lebendigkeit man nicht mehr empfindet und erlebt. Zwar kann man nicht leugnen, daß alles entsteht und vergeht; aber daß alles, was „ist", sich in Wahrheit als lebendiger Vorgang, dynamischer Prozeß abspielt, in dem jeder Augenblick den vorausgegangenen verneint und den künftigen schafft, diesen Sinn von These, Antithese und Synthese bei Fichte und Hegel erkennt man nicht. Mit kühner Hand reißt man die Ursache von der Wirkung, vergottet mit religiöser Inbrunst die Ur-Sache als „prima causa", als Schöpfergott, und sieht nicht mehr, wie dieses „Ur" doch in jedem Augenblicke am Werk ist. Wie der indische Vishnu, der „Einschlüpfer", als *Wirkung* in sein Werk übergeht und eingeht und dennoch immer bleibt, was er ist, das einzige und allmächtige Ur, der ewige Vishnu, das vermag man nicht mehr zu begreifen.
Und doch ist es so. Die Wirk-lich-keit ist das dem Wirken Gleiche. Die Natur wirkt sich selbst in ewigem Prozeß, sie ist das Geschehen selbst. *ES geschieht.* Vor dieser einfachen Wahrheit erübrigt, ja verbietet sich jedes warum und woher. Gott kann nur die Natur selber sein, die göttliche, allerschaffende, sich selbst vielgestaltig wirkende Natur.
Und genau so untrennbar sind Leib und Seele. Die Seele ist nicht ein „Ding" *im* Leibe, sondern sie ist die Erlebnismöglichkeit seines Lebendigseins. Hört das Lebendigsein auf, so hört auch die Möglichkeit auf, es zu erleben. Schon in den Genen sind Materie und Seele eins, unscheindbar eins wie Materie und Energie, und erzeugen die neue Seelengestalt. Energie kann auch als „Seele" erlebt werden, kann sich selbst als Seele erleben. Und auch das Bewußtsein ist nichts anderes, als die sich selbst

erlebende Seele. *Alles ist Seele,* vom Atom bis zum selbstbewußten und weltbewußten Gehirn. „Die Seele ist das All“ sagte Meister Eckhart. Der Leib ist die erscheinende Seele.
Hat aber der Mensch einmal dieses Selbstgöttlichsein der Natur als einen Gott von ihr getrennt und als „Geist“ auf den jenseitigen Weltenthron gesetzt, so hat er sich damit selbst der Möglichkeit beraubt, die Natur in ihrer Seelenhaftigkeit und Selbstmächtigkeit zu erleben. Er sieht sie dann nur noch als toten, von außen gelenkten oder starren Gesetzen unterworfenen Mechanismus an, oder gar als ein bloßes Zufallsgeschehen.
Die Auseinandersetzung zwischen dem Erlebnis des Einsseins und der gedanklichen Trennung von Gott und Welt durchzieht wie ein roter Faden die Philosophie und die Dichtung der letzten zweitausend Jahre. Sie ist schon im frühen Christentum zu erkennen als der Kampf der kirchlichen Dogmatik gegen Gnosis und Mystik iranischer und hellenischer Herkunft. Lebensnahes, wirklichkeitsverbundenes *Bild-Erleben* steht in starren Lehr- und Glaubenssätzen formulierter, rationaler *Vergegenständlichung* gegenüber. Dabei wird das Bild zur einmaligen geschichtlichen Tatsache gestempelt und damit seiner Allgemeingültigkeit beraubt. Gott und Mensch werden jeder zu einem „Ding“, und eine unübersteigbare Kluft tut sich zwischen ihnen auf. Das Wissen um die Gottessohnschaft des Menschen, seine gottunmittelbare Würde geht verloren. Auch in der Frühzeit des Judentums werden Reinblütige und Richter noch „Götter“ genannt. Das vierte Evangelium des Johannes beruft sich dem späteren jüdischen Dogma gegenüber darauf. Aber auch dieses vierte Evangelium konnte nur in dogmatischer Umdeutung in den kirchlichen Kanon gelangen und damit erhalten bleiben.
Grönbech deutet den Begriff „Seele“ bei den Nordger-

manen als „megin“, Macht und Kraft des Alls und Kern des lebendigen menschlichen Seins. Das entspricht genau dem indischen Brahman und Atman. In dieser Schau haben die Begriffe Natur, Leben, Gott, Seele, Urgrund und Wirkmacht alle den gleichen Sinn. Man muß sie nur wieder von ihrer Vergegenständlichung befreien. Überall leuchtet das uralte Wissen vom Einssein, von der Wesensidentität von Wirkendem und Bewirktem, Geist und Stoff, Leib und Seele, Gott und Welt hervor, das immer nur vorübergehend in Vergessenheit oder kirchlichen Bann geriet.
Aber die Vergegenständlichung der Begriffe, die Rationalisierung auch der religiösen Vorstellungen hat die Welt nicht nur begrifflich gespalten. Sie hat auch dazu geführt, daß sich heute zwei Fronten unversöhnlich gegenüberstehen: die kirchliche Dogmatik auf der einen, der materialistische Atheismus auf der anderen Seite. Man muß erkennen, daß dieser schroffe Atheismus und Materialismus erst durch die Rationalisierung und Verdinglichung des Gottesbegriffes hervorgerufen wurde, ja, daß er deren notwendige Folge ist. Die einzige Möglichkeit, diese verhängnisvolle Frontstellung, die ja weit ins Politische hineinreicht und das Leben der Völker bedroht, zu überbrücken und langsam aufzulösen, ist eben die Rückbesinnung auf die auch heute weithin vergessene Göttlichkeit der Natur, auf den lebendigen Fluß alles Geschehens, auf die Identität des lebendigen Lebens mit seinen Erscheinungen. Man muß den Mut aufbringen, der Natur selbst wieder alles das zuzutrauen, was man sich von Gott erhofft und versprochen hat. Man darf die Natur eben nicht mehr als etwas nur Materielles betrachten — etwas rein Materielles gibt es ja nicht — sondern gleichzeitig als göttlichen Werdegrund *und* die auch göttliche Fülle seiner Erscheinungen. Dann darf man auch dem Menschen die gleichen Fähigkeiten, Lei-

stungen und Heilkräfte zutrauen, wie sie die Natur allenthalben hervorbringt. Auch der Mensch ist reine Natur und lebt sich von innen heraus. Gerade die Heilkraft und die Fähigkeit, Fermente, Enzyme, Hormone als Katalysatoren zu erzeugen, die den Prozeß des Lebens fördern und regeln, beweisen es. Es steht keine andere, zweite Macht hinter oder außerhalb von diesem lebendigen Prozeß. Gott steht nicht über, hinter oder neben der Natur. *Er ist sie.* Daß wir sie göttlich nennen, von der göttlichen Natur sprechen, und uns unserer göttlichen Natur verantwortlich wissen, das eben ist unsere Religion, das müßte sie wieder werden!

Die Menschheit auf unserer Erde steht vor der Entscheidung, ob sie weiterleben, oder an ihren zahlreichen Gespaltenheiten, Gegensätzlichkeiten und Feindschaften zu Grunde gehen will. Diese Entscheidung ist unausweichlich. Wenn wir dem Dualismus verhaftet bleiben, haben wir keine Zukunft mehr. Nur die Besinnung auf das älteste religiöse Wissen, auf unser Einssein mit dem Göttlichen, auf unser Selbst-göttlich-sein kann uns retten. Denn in diesem Wissen allein heben sich die tödlichen Gegensätze und Feindschaften auf. In diesem Wissen liegen Kraft und Heil des lebendigen Lebens!

Von einer solchen Entscheidung bleibt niemand ausgenommen. Es ist bequem, sich zu entschuldigen, religionsphilosophisches Denken sei zu schwer und es gäbe ja doch kein sicheres Wissen um die letzten Zusammenhänge. Aber es gibt dieses Wissen! Und es erschließt sich durchaus dem ernsten Bemühen! Wer weiter in Unklarheit dahinlebt, gejagt von Existenzangst und Genußsucht, wer weiter zweifelnd oder nicht zweifelnd dem herrschenden Dualismus anhängt und zur Spaltung unserer Welt in eine „diesseitige" und eine „jenseitige" Hälfte beiträgt, der gefährdet nicht nur sein eigenes, sondern unser aller Dasein. Jeder ist aufgerufen, nicht zur

Gründung einer neuen Sekte. Deren gibt es wahrlich genug. Aber sie helfen uns nicht weiter. Sie sind „gläubig", jede an ihr sektiererisches Dogma. Aber das ist es nicht, was not tut. Auch an das Einssein soll niemand einfach nur „glauben". Wir haben weder das Recht noch die Absicht, verpflichtende Dogmen zu künden oder jemandem eine Meinung aufzudrängen. Nein, jeder ist aufgerufen zum Nachdenken, zur Besinnung, zur Erkenntnis („Gnosis") seiner selbst und der Welt. Dazu wollten wir helfen, indem wir auf die göttliche Wesenheit der Natur, damit auch des Menschen hinwiesen. Niemand kann zur Erkenntnis der Wahrheit gezwungen werden. Aber sie setzt sich im Laufe der Jahrtausende menschlichen Denkens und Dichtens immer wieder durch. Das wollten wir zeigen. Jeder kann diese Wahrheit begreifen, auch der einfachste Mann und die schlichteste Mutter, wenn sie erkennen: du selbst bist es (tat twam asi), in dem das göttliche Leben wirkt, es hat dich verantwortlich an seine Stelle gesetzt mit der Gottesgeburt in dir!
Dieser einfachen Erkenntnis, diesem geheimen inneren Wissen durch die Jahrtausende gehört unser Herz. Dann sind wir uns in allen unseren Taten, in unserer gesamten Lebensführung unserer göttlichen Würde bewußt, dem All verpflichtet, der Natur und dem Mitmenschen in sorgender Liebe zugewandt.

*

EIN SCHLUSSWORT

Was bedeutet nun das Erlebnis des Einsseins mit der göttlichen allumfassenden Natur, eine Naturfrömmigkeit, wie Hölderlin sie im Hyperion-Bekenntnis der Welt gekündet hat? Was bedeutet das Selbstgöttlichsein vom

Grunde unseres Wesens her als inneres Wissen für den, der sich in dieses Erlebnis hineinzuleben und hineinzulieben sucht?

Es erfordert vor allem ein Sichlösen von allem bloß Äußerlichen, Sinnenfälligen, von allem bloß intellektuellen Wissen um Naturgeheimnisse, von allem bloßen Schönsein für das Auge, von aller schwärmerischen Naturromantik, von allem Draußensein der Natur und des Göttlichen.

Die Natur ist kein Mechanismus, sondern Innenwelt, ist Seele, ist etwas feierlich Heiliges. Gehöre ich denn nicht selbst zu dieser heiligen Natur? Ich, der seelisch Erlebende, zur erlebten Natur! Muß ich nicht erst lernen, mich und meine ganze Umwelt anders, innerlich, als von innen her gelebtes Geheimnis zu erleben; zu erlauschen? Wie lebt die Natur? Der Frühling müßte es uns voll innerer Erregung ins Herz künden. Aber nicht bloß der junge Frühling mit seinem ergreifenden Wachsen und Blühen, mit seinem smaragdgrünen Farbenglanz und dem Leben der ersten Blumen, mit seinem Vogeljubel, seinen jungen Tierchen, sondern auch der weitere Gang des Jahres mit allem, was im Glanz und der Wärme der Sonne seiner Reifung und Fruchtwerdung entgegen strebt. Woher kann die göttliche Natur dieses vielgestaltige reiche Leben bekommen, wenn nicht aus ihrer eigenen selbstmächtigen Tiefe?

Ein wenig Vertrautsein mit den Geheimnissen des inneren Lebens der Pflanzen und Tiere und des Menschen von den Blicken der Wissenschaft her erweckt eine Ahnung von der schöpferischen Innenwelt der Natur. Denn eben dieser schöpferische Reichtum ist ihre Göttlichkeit und ihre Schönheit. Das Leben der Zelle, die Liebeswelt der Blüten, die erstaunlich hohe Architektonik der Vererbungs- und Eiweißmoleküle gewinnt als göttlicher Vorgang eine Weihe, nicht anders als das Leben des

Waldes, einst vergöttlicht in der griechischen Artemis-Diana, der immer jungfräulichen einsamen Natur in ihrer Vielgestaltigkeit, die kein Philosoph tiefer erlebt und farbiger geschildert hat als Walter F. Otto in seinen Werken über griechische Mythologie und in dem Sammelband: „Die Gestalt und das Sein". Ihm war Hölderlin noch über Goethe hinaus „das Wunder griechischer Wiedergeburt". In ihm stehen wir, sagt Otto, „vor dem Urgeheimnis der unmittelbaren Begegnung von Mensch und Gott".

Denn wir sind es doch selbst, dieses heilige Geheimnis des Lebens der Natur. Sind nicht im Aufblühen des Frühlings und der menschlichen Jugend alle Gesichter froher und frischer? Sind wir nicht selbst mit unserem inneren Leben des Nahrungswandels in Blut und Gedanken, mit den Regungen und Kündungen unserer Nervenbahnen, mit dem Auftauchen von Empfindungen und Gefühlen, von allerlei in uns sich meldenden, uns zuströmenden und huldvoll geschenkten geistigen Einfällen, sind wir mit dem allem nicht selbst das staunenswerteste Wunder von Naturvorgängen, von göttlichem Geschehen?

Wenn wir das ewig neue Werden der Natur in und um uns als das Schöpferische, als das Wirklichwerden einer inneren „metaphysischen" (mitten im Physischen) Wirkmacht erleben, dann stellt uns diese Natur vor die Frage, ob wir denn im Einswissen mit den inneren Vorgängen und Ideen nicht eine solche schöpferische Aufgabe aufgetragen bekommen haben.

Wozu bist du, Mensch, als göttliche Natur in die Welt der Wirklichkeit hineingeboren, wenn nicht mit dem Auftrag, das Wirken der Natur in dir selbst zu übernehmen als dein eigenes Wirken mit den Kräften dieser Natur? Von jeder Kanzel, an jedem Feiertage, in jeder Schulstube vor der reiferen Jugend, in jedem Hörsaal, ja täglich im eigenen Herzen müßte der Ruf erklingen: Du,

Mensch, bist leib- und seelenhaft das Göttliche, stehst an der Stelle des Göttlichen, bist dafür voll verantwortlich, du hast als ein Wirk-Ort des Göttlichen deine Welt so zu gestalten, daß Werte in ihr werden durch dich in deiner täglichen Berufsarbeit, Werte, die der Welt etwas bedeuten — und wären sie noch so einfach und bescheiden — für ihre Schönheit, ihre Gesundheit, ihr harmonisch-friedsames Leben.

Was nützt uns die ewige entwürdigende Sündenpredigt, wenn nicht das Göttliche zur täglichen Aufgabe dem Menschen aufs Herz gebunden und ins Bewußtsein gehoben wird?

Es ist der verhängnisvollste Irrtum, den die Menschheit seit dem jüdisch-christlichen Mythos vom Sündenfall je über sich ergehen lassen mußte, das Göttliche — das god, das brahman, das Tao — als das unerreichbar Vollkommene zu deuten, so daß das Wissen und Bekenntnis: Ich bin göttlichen Wesens, stelle das Gottwesentliche in meiner Eigenart dar, bedeuten müßte: Ich habe nie den geringsten Fehler begangen, nie die geringste Schuld auf mich geladen. Dieser schwere Irrtum hat uns das Göttliche in unendliche Ferne gerückt. Wohl konnte Schiller sagen: „Die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual", und Goethe: „Zweck sein selbst ist jegliches Tier, vollkommen entspringt es aus dem Schoß der Natur und zeugt vollkommene Kinder". Aber diese Vollkommenheit hat nichts mit Moral zu tun und ihr steht keine sündige Verdorbenheit gegenüber. Im Sinne von Goethe, Schiller und Hölderlin kann und darf das innere Wissen: „Ich bin göttlichen Wesens" nichts anderes bedeuten als: Ich bin berufen, mir selbst und meiner Umgebung Werte zu schaffen, so gut ich es eben vermag, so hoch als es mir nach meiner Veranlagung, meinem Beruf, meiner mir vom Schicksal zugeteilten Möglichkeit geschenkt ist.

Was in diesem Sinne ein Wert ist, kann jedem Menschen sein Gewissen heimlich sagen nach dem „Vermächtnis“ des alten Goethe:

„Das Wahre ist schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre faß es an!
Verdank' es Erdensohn, dem Weisen,
Der ihr, die Sonne zu umkreisen,
Und dem Geschwister wies die Bahn.
Sofort nun wende dich nach innen,
Das Zentrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst keine Regel da vermissen;
Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag.“

Göttlich sein und leben heißt also Werte schaffen, Unwerte bekämpfen oder vernichten, heißt sich selbst und seine mitmenschliche Umgebung als Wertträger und Wertschöpfer betrachten und betätigen, heißt seinen Nachbar als göttlichen Wert schätzen und behandeln, heißt, wie Goethe es in dem anderen Gedicht: „Das Göttliche“ niedergelegt hat: „Er allein — der Mensch — unterscheidet, wählet und richtet; er kann dem Augenblick Dauer verleihen ... Der edle Mensch sei hilfreich und gut! Unermüdet schaff' er das Nützliche, Rechte, sei uns ein Vorbild jener geahneten Wesen.“
Wenn das Schöpferische das Göttliche ist, dann ist die Jugend der göttliche Frühling. Jeder Junge, jedes Mädchen müßte von Eltern und Lehrern in dem Gedanken erzogen werden, vor sich selbst als blühender Frühling Achtung zu haben und innere Freude zu empfinden, so daß alle unterwertigen Vergnügungen der Verachtung anheimfallen und edle Gedanken, Naturliebe, Erhorchen der inneren Kräfte der Natur, das Erleben der Wunder

am Himmel und auf der heimatlichen Erde die Jugend aller Kreise erfüllen. Der Schulunterricht müßte das Seelische der inneren Prozesse des Naturgeschehens dem Kinde lebendig machen. Falsche Genüsse, Rauchen, Trinken vergorener Säfte vertragen nicht die Weihe des Göttlichen. Die Liebesbeziehungen gewinnen im Lichte des Göttlichen edlere Inhalte und Formen. Das Geschlechtliche mit seinem heiligen Geheimnis wird anders gewertet.

Die Erhöhung des Menschen ins Göttliche schon von frühester Jugend an: „Ein göttlich Wesen ist das Kind" (Hölderlin) und der Mutter als gottheitliches Wesen verleiht dem Menschen eine Würde und einen Adel, den schon die Jugend mit Stolz in sich erleben darf. Der reife Mensch weiß diesen Adel zu schätzen, zu betätigen und in seiner Haltung bewußt zu tragen. Die Ehe wird, wie Meister Eckhart sagte, „ein Wahrzeichen für die Einheit göttlicher und menschlicher Natur und für die Einswerdung, die der Seele zusteht, mit Gott": Göttliches liebt Göttliches. Wahre Religion erwächst nur aus dem Einheitswissen, so daß die Seele, das Innensein des Menschen, das Reich der Gottheit ist. Der alte jenseitig ferne Gott schwindet: „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron". Damit ist auch die Brücke geschlagen zum „atheistischen" Osten, und die Welt kann ohne den jenseitigen Gott göttlich und die gespaltenen Völker wieder eine Einheit werden. Indien ist führend mit seinem Erlebnis von „Atman gleich brahmen", das auch Radhakrishnan bekennt. Nicht anders der indische Weise Shri Ramana Maharishi in seiner Lehre nach C. G. Jung (vgl. oben).

Noch ein Wort Hölderlins, tief ernst genommen, soll das Buch beschließen: „O ihr, die ihr das Höchste und Beste sucht, in der Tiefe des Wissens, im Getümmel des Handelns, im Dunkel der Vergangenheit, im Labyrinthe der

Zukunft, in den Gräbern oder über den Sternen! Wißt ihr seinen Namen? Den Namen des, das Eins ist und alles? Sein Name ist Schönheit...
Ich ahn' es, der neuen Gottheit neues Reich und eil' ihm zu und ergreife die andern und führe sie mit mir, wie der Strom die Ströme in den Ozean"
Wo sind die so ergriffenen Menschen, die die andern ergreifen und mit sich führen in das neue Reich „unserer Gottheit, der Natur", Natur in uns selbst und allem und als die heilige, allerschaffende, göttliche gesehen.

VERZEICHNIS DES BENUTZTEN SCHRIFTTUMS

Zu Gnosis und Mystik:

G. R. S. Mead, Fragmente eines verschollenen Glaubens (Berlin 1902).

Wolfgang Schultz, Dokumente der Gnosis (Jena 1910).

Eugen Heinrich Schmitt, Die Gnosis (Jena 1907).

Hans Leisegang, Die Gnosis (Stuttgart 1955).

Wilhelm Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (Göttingen 1907).

W. Köhler, Die Gnosis (Tübingen 1911).

Kurt Rudolph, Die Mandäer (Göttingen 1960).

Hans Jonas, Gnosis, 2 Bd. (1958).

Richard Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen (Leipzig 1927).

Adolf Jakoby, Die antiken Mysterienreligionen (Tübingen).

Martin Brückner, Der sterbende und der auferstehende Gottheiland (Tübingen 1920).

E. Petersen, Die wunderbare Geburt des Heilandes (Tübingen).

Gillis P-son Wetter, Der Sohn Gottes (Göttingen 1916).

Richard Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium (Bonn 1921).

Fritz Saxl, Mithras (Berlin 1931).

Heinz Schlötermann, Mystik in den Religionen der Völker (München 1958).

Walter Nigg, Das Buch der Ketzer (Zürich 1949).

Das vierte Evangelium:

Neues Testament. Griechischer Text nach *Eberhard Nestle* (Stuttgart 1903 und spätere Auflagen).

Dasselbe deutsch nach *Luther* und *Weizsäcker.*

Kommentare dazu von *Walter Bauer* (Tübingen 1933), von *Rudolf Bultmann* (Göttingen 1953) und von *M. Eckhart,* Lateinische Werke III, 1. bis 4. Lieferung (Stuttgart).

Friedrich Heer, Eckhart (Frankfurt/M. 1956).

Hermann Büttner, Meister Eckehart, Schriften, Volksausgabe in einem Band (Jena 1934).

M. Eckhart, Deutsche und Lateinische Werke, seit 1936 im Erscheinen (Stuttgart).

Indien:

Paul Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie Band I, 1. und 2. Abt. (Leipzig 1920).

Derselbe, Geheimlehre des Veda (Leipzig 1919).

J. W. Hauer, Glaubensgeschichte der Indogermanen (Stuttgart 1937).

Derselbe, Ver Vratya (Stuttgart 1927).

Leopold von Schroeder, Bhagavad-Gita, des Erhabenen Sang (Jena 1915).

Heinrich Zimmer, Der Weg zum Selbst, Leben und Lehre des indischen Heiligen Shri Ramana Maharshi. Hrsg. von C. G. Jung (Zürich 1954).
Die Botschaft des Maharshi, Atharwaverlag, Frankfurt/M. 1954.

China und Japan:

Rudolf Backofen, Lao Tse, Tao Te King (München 1949).

R. Stübe, Laotse, Religionsgeschichtliche Volksbücher III 16. (Tübingen).

Tsunoyoshi Tsudsumi, Japan, das Götterland (Leipzig 1936).

D. T. Suzuki, Die große Befreiung (Konstanz 1947).

Derselbe, Der westliche und der östliche Weg der Mystik (Ullsteinbücherei 1960).

Eugen Herrigel, Der Zenweg (München-Planegg 1958).

Allgemeine Religionsgeschichte:

Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde., 4. Auflage (Tübingen 1925).

Friedrich Heiler, Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart (Stuttgart 1919).

Deutsche Dichter und Philosophen:

Friedrich Hölderlin, Werke, insbesondere Hyperion, oder der Eremit in Griechenland; Der Tod des Empedokles, eine Tragödie, Gedichte (Kleine und Große Ausgabe bei Cotta, Stuttgart) und zahlreiche andere Ausgaben.

Joh. Wolfgang Goethe, Naturhymnus und Dichtungen.

Friedrich Schiller, Werke, Neue Ausgabe bei Cotta, Stuttgart.

Friedrich Nietzsche, Werke, Auswahl von Würzbach, Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches (Graz 1943).

Rainer Maria Rilke, Werke, insbesondere Sonette an Orpheus.

G. W. F. Hegel, Philosophie der Religion, 2. Band, sämtliche Werke, Band XVI (Stuttgart 1928).

Paul Häberlin, Philosophia perennis (Berlin 1952).

Mario Pensa, Das deutsche Denken (Zürich 1948).

Walter Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik (Pfullingen 1957).

Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit (Pfullingen 1943).
Vom Wesen des Grundes (Pfullingen 1929).
Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1942).

Walter F. Otto, Die Gestalt und das Sein (Düsseldorf-Köln 1955).

Derselbe, Dionysos (Frankfurt 1933).

Derselbe, Theophania, Der Geist der altgriechischen Religion (Hamburg 1956).

Hermann Raschke, Das Christusmysterium, Wiedergeburt des Christentums aus dem Geist der Gnosis (Bremen 1954).

Derselbe, Der innere Logos im antiken und deutschen Idealismus (Bremen 1949).

Naturphilosophie:

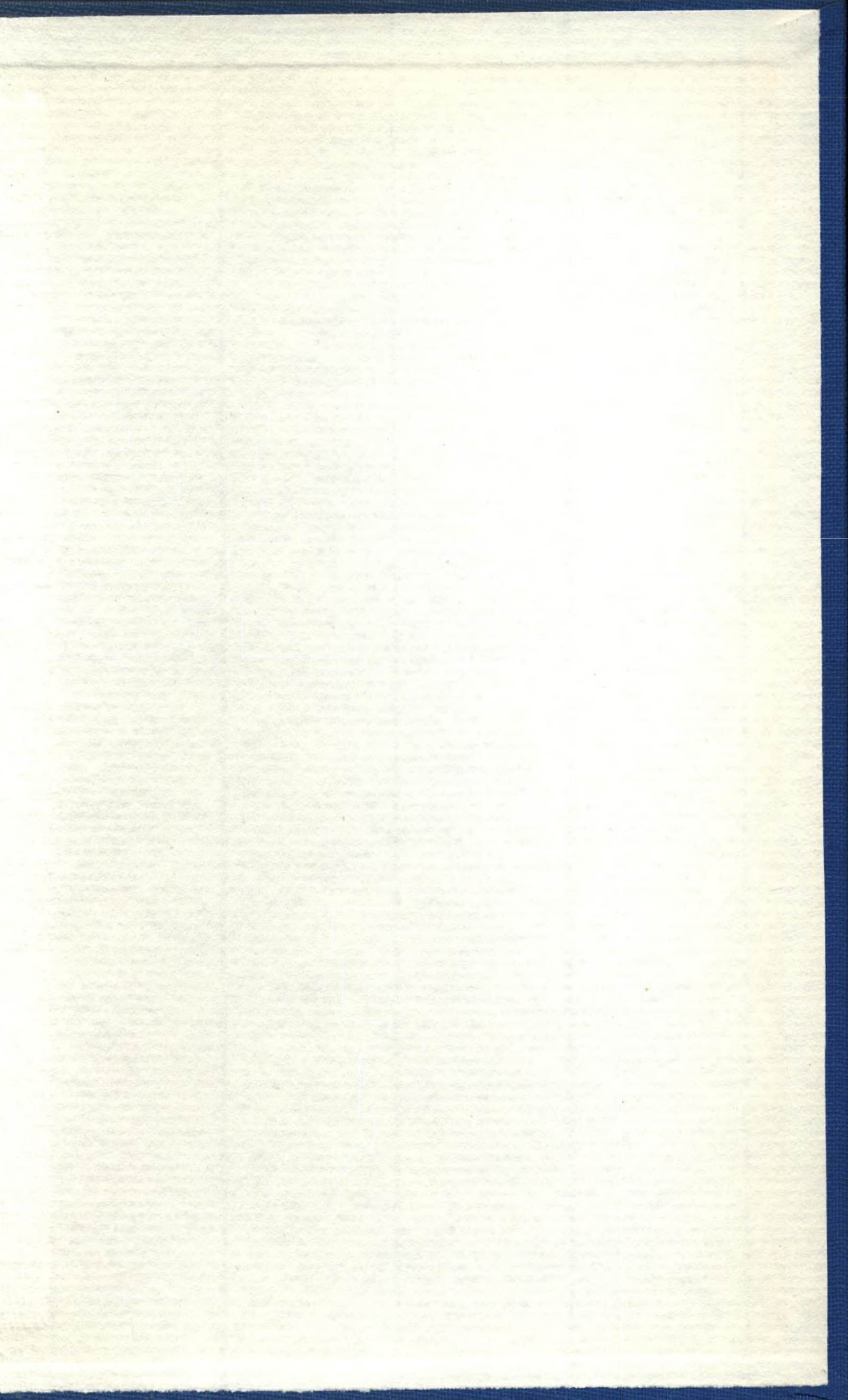
Kurt Hildebrandt, Goethes Naturerkenntnis (Wiesbaden 1947).

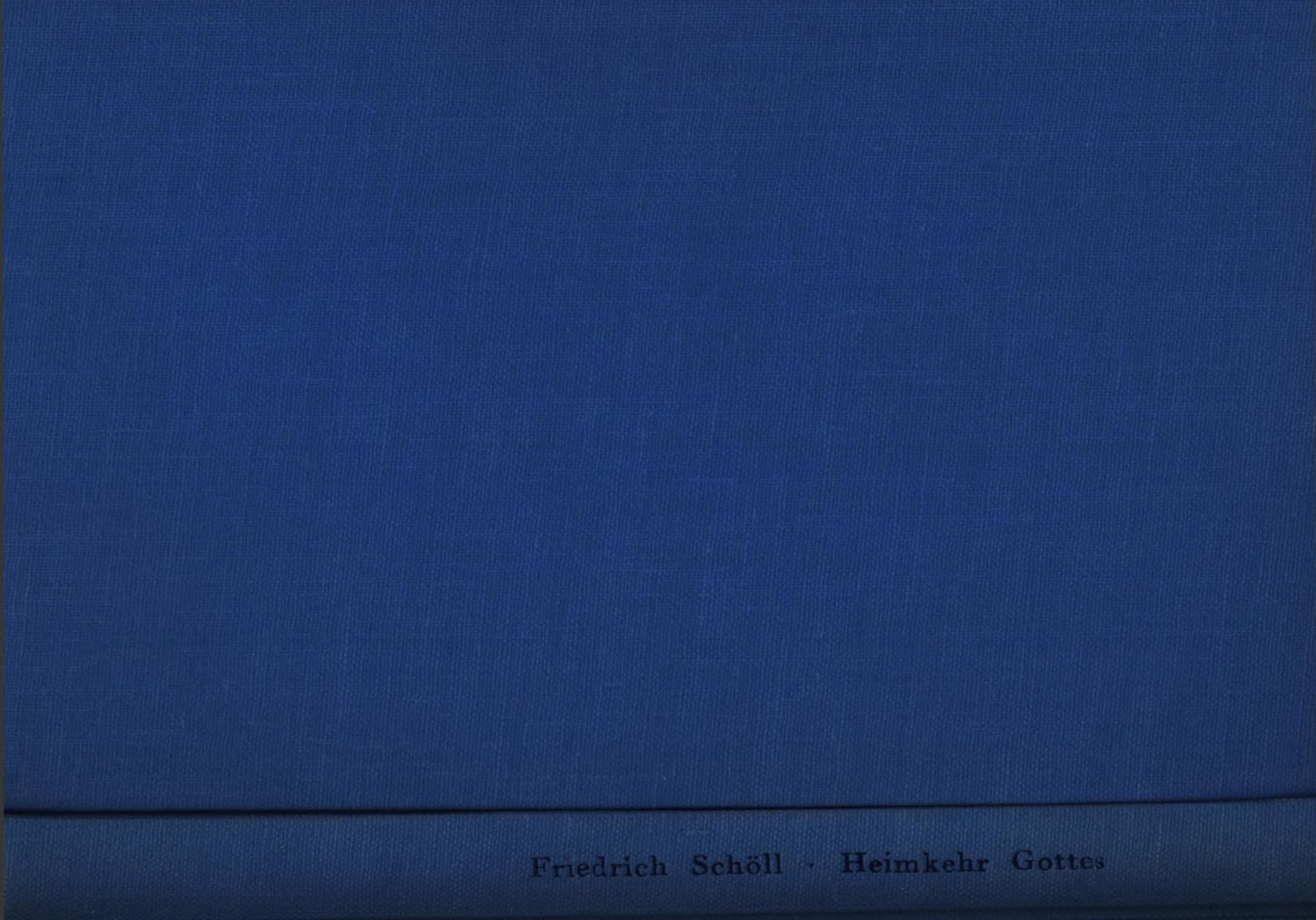
Egon von Eickstedt, Atom und Psyche (Stuttgart 1954).

Wolfgang Wieser, Gewebe des Lebens (Bremen 1959).

INHALT






Friedrich Schöll · Heimkehr Gottes